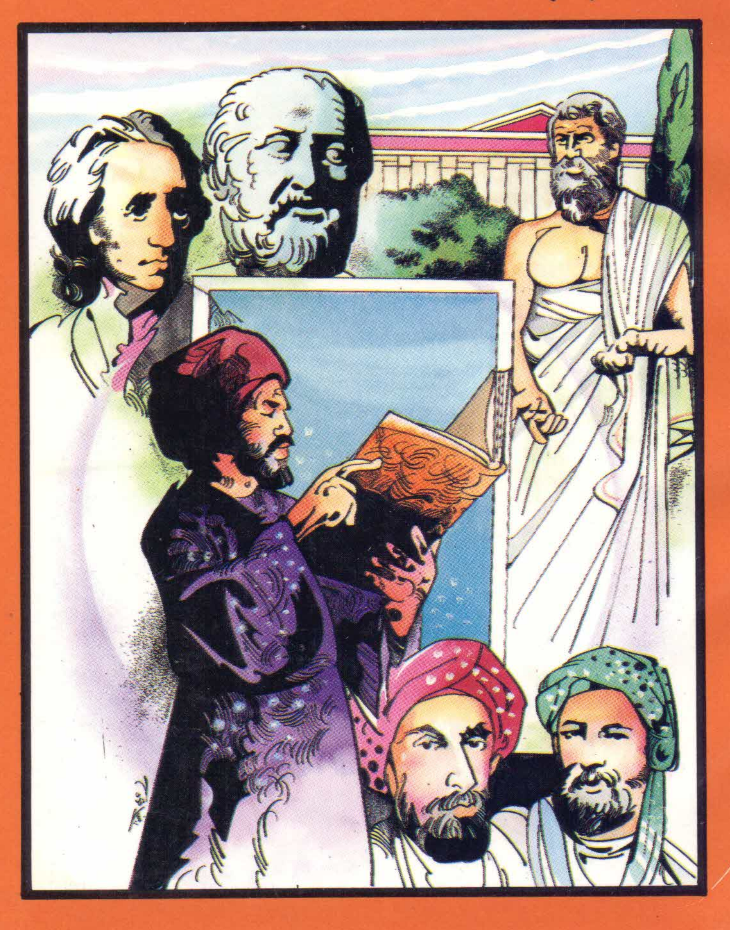
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

شوبنهاور

بين الفلسفة والأدب



دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/١٢١٢/ ٤٧٨١٣٧٣

الأعلام من الفلاسفة



بين الفلسفة والأدب

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨٦٨٠٥١ - ٦٠٢١٣٣ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تعريف الفلسفة

قبل كل شيء هناك هذا السؤال: علام يدل اسم «الفلسفة» بصفة عامة في الحضارة اليونانية؟ وهو سؤال مشروع ويتطلب إجابة عاجلة بقدر ما أن الفلسفة لا تحتل ميداناً محدداً بادىء ذي بدء وواضح المعالم. فالطب والفلك أو الشعر ألوان من البحوث لها مهام واضحة للجميع وهذه المهام يمكن أن تتسع أو أن تضيق ولكنها في جوهرها محددة على نحو واضح تماماً لا يحتمل أي نقاش. بل يمكن للمرء أن يذهب إلى حد أبعد وأن يقول إنه من المحتمل أن الطب والفلك والشعر كانت قائمة منذ أن كان الإنسان: أما الفلسفة على العكس من ذلك فإنها لم تكن موجودة في كل الأوقات كما أن تحديد موضوعها مهمة شائكة بقدر ما هي صعبة.

وفي حالة اليونان فإنه يجب علينا أن نسير في بحثنا بحذر شديد. فصحيح أنهم تركوا لنا قائمة طويلة بتعريفات الفلسفة ولكن يجب علينا قبل أن نتجه إلى هذه التعريفات يجب أن نحاول استخلاص القاعدة العامة الأساسية التي تقوم عليها وذلك من خطوطها الرئيسية.

هذه القاعدة مأخوذة بأوسع معانيها تقوم في هذه الدعوى:

معرفة حقيقة الأشياء وتعليم هذه الحقيقة فالفيلسوف يريد أن يعرف طبيعة كل شيء بالفعل وعلى الحقيقة. وهكذا فإنه ليس فلسفياً رأي الناس الذين يكتفون بالانطباعات السطحية وتعدو أبصارهم فوق أصعب المشكلات بينما يبقون والدهشة الساذجه تتملكهم أمام أتفه الظاهرات. وقد امتد طوال عصور الحضارة اليونانية صراع الفلاسفة ضد «الكثرة» (أو العامة) الذين يتوهمون أنهم يعرفون ما هم لا يعرفون في الواقع والذين تتعلق قلوبهم بأشياء اكتشف منذ وقت طويل أنها ليست بذات قيمة. ذلك أن مهمته الأولى أن ينفذ خلال تضاعيف موضوعات الاعتقاد التي لا تدرك بالبصر وذلك من أجل أن يكتشف الحقيقة وراءها. ومفهوم الحقيقة هذا الذي لاح منذ البدء من المنازعات الفكرية واستمر كذلك دائماً هذا الذي تسميه الفلسفة اليونانية «الطبيعة» (Phusis). فالطبيعة هي ذلك الميدان الذي يوجد الإنسان بإزائه في كل حالة والذي يثبت أن كل رأي في مواجهته وكأنه لا شيء وأن كل بناء فكري لا قوة له. إنها بغية الفلسفة والفلسفة تحاول بغير كلل أن توضح جوانبها وأن تلقي الضوء عليها.

إلا أن الذي يجعل تلك المهمة صعبة هو أن آراء الناس التي واجهها الفلاسفة اليونان لم تأخذ فقط شكل التقاليد المجزأة إلى ما لا نهايــة والادعــاءات والمخاوف بل هي تركزت على العكس على نحو ما في روائع الانتاج الشعري[1] ولكن بغية الشعر كما هو

(١) وهي على الأخص «الإلياذة» و «الأوديسه» لهوميروس و «الأعمال والأيام» و «أنساب الآلهة» لهزيود (المترجم).

متفق عليه بين الجميع ليست هي حقيقة الأشياء إنه يخترع ويؤلف. . حتى في حالة أن تكون تآليفه مشابهة للحقيقة. إنه يجلب ليس الفهم والبصيرة بل المتعة. إنه يحكي ما يحب الإنسان أن يسمعه وما هو قادر على أسره (أي الإنسان) وعلى إثارته وعلى إغرائه. إن مضمونه سواء بسواء كشكله اللغوي يعمل عمله عن طريق نوع من السحر. أما الحقيقة فإنها ليست بذات أهمية خاصة عنده. ويجب بعد هذا ألا ننسى أنه يقوم في بداية التاريخ اليوناني شاعر هو هوميروس وأن إنتاجه ليس نوعاً من المحاولات البدائية التي قد تتذكرها الأجيال التالية عليه بمشاعر يختلط فيها الخزي منها مع التأثر أمامها (وهو ما كان عليه الأمر مع الأعمال الأولى في الشعر اللاتيني). فقد اعتبر اليونان التالون عليه إنتاجه بداية الشعر اليوناني وقمته التي لا يعلى عليها.

وليس هناك ما يمكن أن يقارن بسلطة هوميروس وتأثيره ولا حتى المسرح التراجيدي الأتيكي الذي لا يمكن في الواقع إلا تحقيقاً له على المستوى العقلي. هذه القوة[1] هي التي اعتبرتها الفلسفة اليونانية في كافة عصورها خصمها الحقيقي والأخطر. فالفلسفة تريد أن تعارض هذه الأكاذيب الجميلة بالحقيقة ولا شيء غير الحقيقة[2] إنها لا تريد أسر سامعيها بل أن تريهم الأشياء على حقيقتها.

---

(١) أي قوة الشعرة «الأتيكي نسبة إلى أتيكا، المنطقة المحيطة بأثينا، المترجم».

(٢) وهو ما يظهر على الأخص عند أفلاطون «الجمهورية» (الكتاب العاشر)، وفي محاورة «إيون» (المترجم).

ولكن هذا ينقلنا إلى موضوع ثـالث علينا الآن أن نشيـر إليه، أن الشعر ليس معارضاً للفلسفة لا لأنه يخترع ويختلط وحسب بـل وكذلك لأنه يسعى واعياً إلى كسب الناس. إن هدفه هو النجاح والناجح هو من يعجب وهذه الخاصية يشترك فيها الشعر مع قوة أخـرى هي السياسة. فهناك بإزاء الفيلسوف يقف الشاعر من جانب وعن الجانب الآخر يقف السياسي. ومهما زادت درجة الاختلاف بين فعل الشاعر وفعل السياسي إلا أنهما يتحدان ضد الفيلسوف من حيث أن كلاً منهما يسعى ليس إلى الحقيقة بل إلى السيطرة على نفوس الناس وإنهما لهذا السبب نفسه يظلان مرتبطين بآراء الناس ورغباتهم. وهكذا امتد الصراع بين السياسة والفلسفة اليونانية عبر العصور وهو صراع قد لا يكون مستمراً استمرار الصراع بين الشعر والفلسفة اليونانية ولكنه لا يقل عنه في حدته.

وبإزاء هذه كما كان الحال أيضاً بإزاء الأول فإن موقف الفلسفة لـم يكن على الاطلاق مجرد موقف دفاعي فقد حاولت الفلسفة على العكس من ذلك ومرات عديدة أن تخضع هذا الخصم أو ذاك لنفوذها. فهي قدمت برامج فلسفية للشعر وبرامج فلسفية للسياسة مع اعترافها في نفس الوقت بأن هذه البرامج غير ممكنة للتحقيق. فلم يكن هناك في نهاية الأمر من مراضاة أو ملاقاة ممكنة بين دعوى معرفة الأشياء في حقيقتها وبين فن الحفاظ على النجاح بين الناس.

وفي كل مرة حـاول فيها بعض الفـلاسفة القـدماء اتهـام خصومهم بأنهم ليسوا إلا فلاسفة زوراً من أجل الحط من شأنهم

فإنهم كانوا يدعون دائماً أن هؤلاء يضحون بالحقيقة من أجل النجاح عند الجمهور.

ومع ذلك فليس كل جهد من أجل الوصول إلى الحقيقة ولا شيء أكثر يمكن أن يسمى بالفلسفة ويكفي فقط أن نتذكر الكتابات التاريخية عند اليونان التي حددت لنفسها صراحة هدفاً هو الإخبار بكيف حدثت الأمور على الحقيقة بلا مدح ولا لوم ولا تخيلات[1]. فما هو الحق والحقيقة المختلفة عن هذا أو التي تقصدها الفلسفة؟.

هناك نوعان من التساؤلات ساد الفلسفة اليونانية من البداية حتى النهاية.

كان هناك أولاً وقبل كل شيء التساؤل حول الكل. فإن الفلسفة تسعى إلى الإحاطة بكم الأشياء المعطاة من التجربة باعتباره كلاً والمقصود من هذا هو أنها توجب على نفسها أن تكتشف في الأشياء مجموعاً منظماً ذا مغزى. فالجزيء لا يقوم بذاته كما يشاء بل الواقع أن له مكاناً محدداً في نظام مغلق. وحينما يتعلق الأمر بميدان الموضوعات الخارجية فإن هذا النظام يمتد خلال الزمان والمكان وحينما يتعلق الأمر بالقيم فإنه يكون أمامنا نظام تصاعدي عقلي لها. ولنمضي خطوة أبعد: ففي باب «الزمن» ساءلت الفلسفة اليونانية نفسها حول ما كان موجوداً عند البدء ومنذ البدء وبعده. هي تبحث عن إنارة الطريق الذي يسير من الأصل حتى يصل إلى العالم الحاضر

(١) إشارة ليس إلى هيرودوت بل إلى المؤرّخ الأثيني العظيم ثوكيديد صاحب «الحرب البيلوبونيزية» (المترجم).

المتميز الجوانب باعتباره مساراً نسبياً[1] من نوع ما. أما في باب «المكان» فإنها تنظر إلى العالم على أنه جسم مغلق تحيط بـه وتمسكه حدود محدودة. وهو في داخله منظم تماماً سواء كان هذا التنظيم مأخوذاً بمعنى تنظيم العمل الفني أم بمعنى تنظيم الكائن الحي. ولا يختلف الحال عن هذا فيما يخص ميدان القيم فهنا أيضاً تبدأ الفلسفة من هذه الفكرة: إن القيم ينبغي أن ترتب في نظام ثم تحاول استخراج قيمة أصلية تتنظم حولها في أبعاد متناسبة كل القيم[2].

ويصبح هكذا واضحاً أن هناك ثلاثة مفاهيم يعود إليها الحديث دائماً: فهناك أولاً وقبل كل مفهوم، مفهوم «الكل» ثم مفهوم «النظام» ثم مفهوم «الأصل» إنها هي التي ترأس وتقود البحث الفلسفي عن الحقيقة.

وإلى هذا لا نحتاج أن نضيف إلا ما يلي: وهو أنه يمكن أن يقال إن مفهوم «الأصل» هو الذي تصبح لهجة الصراع بشأنه على أشدها. ذلك أن الأصل ليس فقط العنصر الأول من سلسلة متتالية بل هو أيضاً الأكثر دوماً وما يحوز الوجود على الوجه الصحيح. فالطريق إلى الأصل يعني دائماً تخطي ما هو موضوع أمام كل

---

(١) أي مساراً ترتبط لحظاته برباط «النسب» أي خروج عنصر عن عنصر وقد يكون من المفيد هنا أن نتذكر محاولات هوميروس وهزيود في إيضاح «أنساب» الألهة أي علاقاتهم فيما بينهم بحسب السابق والتالي (المترجم).

(٢) وهكذا حاول أفلاطون مثلاً أن ينظم كل القيم الأخلاقية حول مركز هو فضيلة «العدالة».

شخص في الوقت الحالي وفي عالم الموضوعات[1] يمثل الأصل ما هو واقع في أساس كل شيء وما هو مخفي عن الناس. أما في ميدان القيم فإنه قيمة مستقلة عن آراء الناس ورغباتهم وكانت دائماً موجودة من قبلهم لأنها في النهاية مؤسسة على الطبيعة الحقيقية للإنسان.

والذي يفرض نفسه في فكرة النظام هو ما جرت العادة على تسميته بالصفة العقلية للفلسفة اليونانية. فالعلاقة التي بها نميز الحقيقة في نظر اليوناني هي التنظيم. ولهذا السبب كان الكمال عنده دائماً شيئاً محدداً ولهذا السبب أيضاً أحست الفلسفة اليونانية بقرابتها مع علم الرياضيات. وهذا صحيح أولاً وعلى الأخص في حالة أفلاطون ولكن ليس في حالته هو وحده وعلى الضد من ذلك فإنه يمكن القول أن تلك النظم الفلسفية اليونانية التي أفسحت مكاناً للامتناهي وما يتبعه من عدم التعدد (والمثال على ذلك هو نظرية ديمقريطس)[2] والتي أرادت أن تتجاهل الرياضيات تلك النظم يمكن أن تسمى بلا استثناء نظماً استسلامية فالعقل البشري حينما لا يمكنه أن يكتشف في وضوح النظام الذي يبحث عنه والذي كان ينبغي أن يكون حاضراً بحسب ما يجب أن يكون في الأشياء فإنه لا يبقى له من طريق مشرف آخر إلا أن يرضى عن الفوضى الظاهرة أمام الأبصار.

وفي النهاية هناك نتيجتان عن مبحث «الكل» إحداهما

---

(١) المقصود «الأشياء» الموضوعة أمامنا في التجربة.

(٢) صاحب النظرية الذرية (حوالي عام ٤٦٠ ـ ٣٧١ ق. م) التي تقول بأن أعداد ذرات الكون والأشكال المتركبة منها لا نهائية (المترجم).

موضوعية والأخرى منهجية. أما عن النتيجة الموضوعية فما من شك هناك في أن مفهوم الكل باعتباره مجموع الأشياء مضموماً إلى مفهوم الأصل باعتباره الأساس القائم وراء ذلك المجموع يؤدي إلى مفهوم ثالث وهو ليس شيئاً أقل من مركز كل فلسفة ألا وهو مفهوم «الوجود» فحيثما كان الحديث أولاً (وهو الحال مع بارمنيدس)[1] عن الوجود والموجود فإن الأمر يتعلق بالكل الفعلي والحقيقي الذي لا يقوم إلى جواره شيء آخر سواء بسواء كتعلقه بالأصل الذي ينبغي أن يفسر على أساسه عالمنا نفسه وهو عالم الظن[2].

أما من الناحية المنهجية فإن مبحث «الكل» يشكل جوهر الفلسفة باعتبارها علماً عاماً وهي بهذا تتميز عن العلوم الأخرى الخاصة ومن الصحيح أن الحدود بين الفلسفة والعلوم الخاصة بقيت عائمة دائماً في الحضارة اليونانية: فأرسطو مثلاً (إذا أخذناه هو وحده بين آخرين للتدليل على ما نقول) يضع بين موضوعات الفلسفة عدداً كبيراً من المشكلات نوكلها اليوم إلى العلوم الخاصة. ومع ذلك فإن فلاسفة اليونان قبلوا بصفة عامة هذا المبدأ: إن الفلسفة تبدأ مع البحوث التي تخص الوجود المحيط بكل شيء والأصول الأخيرة[3] والقيمة العليا وقد أثيرت في عدد من العلوم مثل الطب والجغرافيا

---

(١) من أهم الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط وتدور كل فلسفته حول قضية «الوجود موجود» أو «الوجود هو الموجود» (بزغ نجمه حوالى عام ٥٠٠ ق. م).

(٢) بالقياس إلى عالم الحقيقة وهو الوجود الحقيقي.

(٣) أي الأولى.

والخطابة مناقشات[1] حامية حول هذا الموضـوع ما هي طبيعة علاقاتها مع الفلسفـة؟ هناك من يقـول من ناحية إن الفلسفة وحدها هي القادرة على إعطاء هذه العلوم أساسها وعلى توجيهها الوجهة الصحيحة وهناك من يقول من ناحية أخرى إن الفلسفة لن يكون لها عملياً على تلك العلوم إلا تأثير معطل باعث على الاضطراب وإنما يستطيع كل علم بمفرده أن ينمو نمواً مثمراً حينما يصبح مستقلاً عن موضوعه ومنهجه ويبقى على ذلك.

وفوق هذا فإن ادعاء الفلسفة أنها علم (الكل) يحمل في ذاته بعض دواعي الصعوبات فمن حيث المبدأ كان يمكن للفيلسوف أن يبـدو وكـأن عليـه واجب أن يعـرف كـل شيء في مجمـوع مـوسـوعي إلا أن ذلك كان مستحيلاً من حيث الواقع ولم يكن هناك إلا مخرج وحيد من هذه الصعوبة، هو تلك الصيغة وإن تكن ضيقة بعض الشيء التي تقول إن على الفيلسوف أن يعرف ميادين الوجود الجزئية وهي التي يتبنون منها «الكل»، (بمعنى أو بآخر) معرفة «إلى درجة معينة» فتركيبة الجسم البشري مثلاً أو مشاكل الاقتصاد المنزلي لا يحتاج الفيلسوف إلى أن يعرفها إلا في خطوطها الرئيسية وبدون الحاجة إلى أن يعلن ادعـاء بأن يعرفها معرفة المتخصص سواء بسواء كذلك فإنه يكفي من أجل الأداء المناسب لواجـب الفيلسوف على الوجه الدقيق وهو الموجه نحو «الكل» و«أصل» هذا الكل يكفي لهذا معرفة مختصرة بالجزئيات. ونرى من ذلك أن هذه صعوبات قائمة وأنها لا تزال قائمة حتى اليوم في الفلسفة.

---

(١) خلال تاريخ الفلسفة اليونانية بطبيعة الحال.

ويضاف إلى هذا أن البحث في مسألة نظام الأشياء يستتبع على الفور في الفلسفة اليونانية مسألة أخرى وهي المقصودة حينما نسمع من أفلاطون ومن غيره أن الاندهاش هو بداية التفلسف[1] فالذي يراد من هذا القول هو ما يلي: الإنسـان أحياناً ما يجد نفسه في ميدان الطبيعة أو في ميدان التاريخ أمام ظواهر غريبة أو تبعث على الدهشة أو حتى قد تثير قلقه لأنه لا يستطيع أن يجد لها تفسيراً، فهناك كسوف الشمس والزلازل والكائنات الممسوخـة والعادات العجيبة سواء في الأزمنة السابقة أو لدى الشعوب الأجنبية وحول أمثال هذه الظواهر سيأمل الإنسان ويتفكر هو أحياناً ما يميل إلى الظن وهو ظن يخالطه شيء من الخوف أن هناك إلّهاً تدخلت أصابعه في كل هذا أما إذا كان ذلك الإنسان يونانياً[2] فإنه يجد نفسه مدفوعاً قبل كل شيء إلى البحث عن تفسير عقلي لهذه الظواهر يساعده على تجاوز الدهشة والتغلب على الخوف. إعطاء تفسيرات من هذا النوع هذا هو ما اعتبرته الحضارة اليـونانيـة واحداً من أولى واجبـات الفلسفة.

ونستطيع أن نسمي باسم «بناء نظام فلسفي» المبحث الأول والواجب الأول من مباحث الفلسفة وواجباتها أما الثاني فنستطيع أن نسميه تسمية مناسبة بأنه «بحث المشكلات» لأننا لسنا هنا بإزاء

---

(١) انظر لأفلاطون محاورة «ثيانيتوس»، ١٥٥. ولأرسطو «الميتافيزيقا» ٩٨٢ ب ١٢ - ١٣.

(٢) كثير من المؤرخين الغربيين وممن حذوا حذوهم يعتبرون أن الإنسان اليوناني فريد من نوعه وأنه هو الذي اكتشف العقل.. (المترجم).

النظام الجامع للعالم باعتباره كلاماً، بل هنا تجد الفلسفة نفسها بإزاء مشكلات منعزلة فالأمر هنا هو أن تحل الفلسفة بنفاذ العقل المتيقظ الجامع والألغاز والأعاجيب الظاهرية وذلك بأن تصعد إلى علل أولى تتسم بالوضوح.

ولسنا في حاجة إلى الدخول في التفاصيل من أجل إثبات ان كلاً من هذين النوعين الأساسيين من الجهد الفلسفي يقابله نوع مختلف من الأساليب الأدبية والطرز الإنسانية. وقد احتفظ الاتجاه نحو بناء النظم الفلسفية حتى عصر متأخر في الحضارة اليونانية بشيء من الجلال الذي كان للنظم العتيقة التي تصف أنساب الآلهة[1] وعلى العكس من ذلك فإن الاتجاه نحو البحث في المشكلات المتنوعة قد وقع في تناول سلسلات من المشاكل ليست بذات اتصال وثيق بعضها ببعض (ومن ذلك ما وصلنا من دراسات قامت بها مدرسة أرسطو) وهو يتميز بصبغة توضيحية على نحو لا يمكن أن يكون موضعاً لشك. وإلى جانب ذلك فإن هذا الاتجاه لا يخشى تناول أغرب المسائل التافهة بالدراسة ولا مناقشة العلل الممكنة ليس فقط للنجوم المزيلة أو الزلازل بل وكذلك للعطس وسقوط الشعر. والمغزى الفلسفي لمثل هذا فيما يبدو لنا هو الغرض الفلسفي الأساسي القائل بأنه لا توجد ظاهرة إلا ويمكن بل ويجب أن يبرهن على وجود علّة لها يمكن أن يقبلها العقل. أما عن مفهوم «العلة» في ذاته وهو الذي يقع في مركز البحث هنا فإننا سوف نعود إلى الحديث عنه فيما بعد.

---

(١) ومن أبرزها ما جاء في كتاب هزيود «أنساب الآلهة».

ومن الطبيعي ألا يكون الاتجاه نحو بحث المشكلات إلا مكانة ثانوية دائماً إلى جوار الاتجاه نحو بناء النظم الفلسفية. ولكنه من الناحية التاريخية يظهر عند اليونان هو الآخر منذ البداية ولا يمكن للمرء إغفاله إذا أراد تقديم صورة شاملة للفلسفة اليونانية وما من شك في أن هذه الملاحظة مهما كانت ملاحظة ثانوية فإنها تنطبق على كلا الميدانين اللذين تنقسم إليهما فلسفة الموجودات واللذين نود أن نسميهما مستعينين باسمين تقليديين «بالطبيعة» و «الأخلاق».

وسنعود إلى هذا التقسيم للفلسفة في الفصل القادم ولكن يجب علينا هنا على الأقل أن نخرج إلى النور بشكل واضح متميز ما ظل حتى اليوم مفترضاً في طي الصمت. فمن الواضح أننا نجد في ميدان علم الطبيعة الذي موضوعه بحسب المصطلح اللغوي عند اليونان هو تقديم صورة جامعة عن العالم ككل بما فيه من كائنات حيّة وغير حيّة. من الواضح أننا نجد فيه بنايات فلسفية تهتم «بالكل» وأننا نجد فيه أيضاً إلى جانبها بحوثاً حول مشكلات تتصل بالكائنات الجزئية. ولا يختلف الأمر عن هذا في ميدان الأخلاق. فهنا أيضاً يبدأ التفلسف بطرح نظم كاملة ثم تضاف إليها في وقت مبكر (ولو أننا لا ندري ذلك إلا على نحو جزئي) اهتمامات بمشكلات جزئية وتفسيرات لمواقف أخلاقية ذات تناقضات صارخة أو مواقف شديدة التعقيد أو متطرفة وعن مؤلف كبير ككتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو نجد أن الاتجاه نحو بناء النظام أو الاتجاه نحو بحث المشكلات التفصيلية كثيراً ما يلتقيان.

ولكن لنترك هذا الموضوع ولنعد مرة أخرى إلى النقطة التي

بدأنا منها حديثنا. لقد أكدنا على أن الدفعة الأصلية للفلسفة اليونانية اتجهت بها إلى البحث عن الحقائق، تلك الحقائق التي لا يدري عنها ظن الناس الساذج شيئاً وهكذا ومن وجهة نظر الناس فإن الفلسفة تتخذ موقفاً ذا ازدواجية غريبة فهي تبدو من ناحية واقفة بإزاء جمهور الناس موقف السيد من رعاياه الجهلاء تماماً كموقف الإله من البشر، لأن إدراك الجوهر الحقيقي للكل هو من غير شك إمتياز من حق الألوهية. ولهذا فليس لنا بالتالي أن نتعجب من أن الموقف القائل بأن الفيلسوف هو الملك الحق قد بدأ يحارب منذ عهد سقراط[1] وأن الفكرة القائلة بأن الفيلسوف يستطيع أن يتنازع الحق في أن يكون كفوءاً للإله في كماله كانت تعود دائماً إلى الظهور في العصر الهلّيني[2] هذا من ناحية ولكن من ناحية أخرى فإن الصراع ضد آراء العامة كان يعني رفضاً لمجموع التقاليد وللعادات وللتصورات الاجتماعية التي تحرك المجتمع في إطارها عبر التاريخ. وهكذا يخرج الفيلسوف على الجماعة وينعزل عنها وتأخذ مزاولته لنشاطه شكلاً غريباً بل وأحياناً ما يكون صراحة شائناً مخزياً في نظر الجماعة[3] ويتطور ليصبح نوعاً من أعجوبه حيث يسير حياته على

---

(١) يبدو أن سقراط إذا صدقنا محاوره أفلاطون «جورجياس» (٥٢١ د) اعتبر أنه هو وحده بين كل الأثينيين من اشتغل بالسياسة على الحقيقة.

(٢) العصر الهليني هو الفترة التي تبدأ مع حكم الإسكندر (توفي عام ٣٢٣ ق. م).

(٣) وأظهر مثال على ذلك هو حالة سقراط. انظر مثلاً محاورة جورجياس لأفلاطون (٤٨٢ هـ وما بعدها) وكل محاورة «الدفاع» وكذلك «أوطيفرون» (٣ ب).

نمط من قواعد بعيدة عن القواعد الاجتماعية المعترف بها بل ومعاكسة لها حيثما كانت ولنتذكر هنا ديوجينس الكلبي وهو الذي تعدى في هذا المقام كل الحدود وفاق كل الاخرين[١].

وهكذا فإن الفلسفة اليونانية تجمع الطرازين معاً: طراز الفيلسوف السيد المستعلي وطراز الفيلسوف الغريب إلى حد المناقضة وكلا الطرازين يخرج على ميول العامة السائدة.

والأن بعد ما سبق فإننا نصبح مهيأين لإلقاء نظرة على بضع مواقف لفلاسفة يونان حول جوهر الفلسفة وطبيعتها وسيساعد العرض السريع السابق على إضفاء نوع من التحديد عليها.

ربما كانت أشمل دراسة وأكثرها عناية حول جوهر الفلسفة وطبيعتها في الحضارة اليونانية هي تلك التي قام بها أرسطو في الكتاب الأول من مؤلفه المفقود «في الفلسفة»[٢]. وقد تبقت بين أيدينا من هذا المؤلف شذرات قليلة ولكن هناك على الأخص مقطوعتين طويلتين قام أرسطو نفسه بتحريرهما[٣] وإحدى المقطوعتين تحوي فصلاً يمكن أن يدل على أن تعريف أرسطو نفسه

---

(١) عاش حوالي ٤١٢ ـ ٣٢٣ ق. م وما يحكى عنه أنه كان يأكل وينام في أي مكان شاء وقد سكن في برميل وكان في الصيف يتدحرج في الرمل الساخن وفي الشتاء يعانق التماثيل المغطاة بالجليد.

(٢) ضاع من مؤلفات أرسطو عدد كبير وخاصة من تلك التي تنتمي إلى فترة شبابه و «في الفلسفة» من أهم تلك المؤلفات على ما يبدو وقد بقيت منه شذرات طويلة بعض الشيء تتحدث عن تاريخ الفلسفة قبل أرسطو بوجه خاص.

(٣) «الميتافيزيقا» ٩٨٢ أ ٤ ـ ب ٧ «الأخلاق إلى نيغوماخوس مقالة الزيتا الفصل السابع.

للفلسفة (وهو أنها علم العلل الأولى) ويتفق تماماً مع التصورات الأخرى التي تقابلها حول جوهر الفلسفة وطبيعتها. وقد ساق أرسطو هذه التعريفات ووضعها في ستة أقسام وقام بشرحها. وها هي: ـ

١ ـ الفلسفة هي علم[1] الكل إن لم يكن ذلك بمعنى المعرفة الموسوعية فعلى الأقل بمعنى إدراك المبادىء والغور إليها.

٢ ـ هي علم أصعب الأشياء وبالتالي هي علم أبعد الأشياء وقوعاً عن إدراكات الناس الحسيّة.

٣ ـ هي أكثر العلوم دقة منظوراً إليها من زاوية مناهجها وهو ما يعود في رأي أرسطو إلى القول بأنها علم المبادىء.

٤ ـ هي العلم الأكمل بين المعارف التي يمكن معرفتها ويشير أرسطو هنا إلى أن التعليم الأهم هو نفسه ما يخص علل الظواهر.

٥ ـ هي علم قيمته في ذاته ولا يحصل عليه باعتباره وسيلة لهدف آخر غيره وهذا أيضاً تعريف ينطبق على علم العلل الأولى وحده.

٦ ـ وأخيراً فإن من شأن الفلسفة أن تحكم وأن تقود وهي تستطيع ذلك من حيث أنها ونقدر ما أنها ليس فقط علم العلل الأولى بل وكذلك علم الغايات العليا.

هذا ما يقوله أرسطو ويمكن أن نترك للقارىء أن يطابق بين

---

(١) الأغلب أن تعني كلمة «علم» عند حديثنا عن الفلسفة اليونانية إما «المعرفة» أو «المعرفة المنظمة».

هذه التعريفات الستة والعرض السريع الذي قدمناه من قبل حول طبيعة الفلسفة.

وقد كان مما فعلته المدارس الفلسفية المتأخرة[1] بعد ذلك في هذا الشأن أنها قامت باستعراض كل تاريخ الفلسفة اليونانية من أجل أن تقدم من ناحيتها قائمة من ستة تعريفات[2] وها هي أيضاً مع إضافة بعض الملاحظات عليها:

١ ـ الفلسفة هي معرفة الوجود من حيث هو وجود وهذا هو نفس التعريف الذي ينافس عند أرسطو التعريف الذي سبق أن أوردناه وهو أن الفلسفة هي «معرفة العلل الأولى».

٢ ـ هي معرفة الأمور الإلهية والبشرية وهو تعريف يهتم بأن يكون مناسباً على السواء للفلسفة قبل سقراط (التي كان موضوعها المفضل هو الكون والظواهر الكونية) والفلسفة السقراطية (التي ركزت الاهتمام على الإنسان)[3].

٣ ـ هي التفكير في الموت[4].

---

(١) أي تلك التي قامت من العصر الهليني وأظهرها الرواقية والأبيقورية والأكاديمية الجديدة باتجاهها الشكي والأفلاطونية المحدثة.

(٢) أمونيوس في تعليقه على فرفوريوس «إيساغوجي» (طبعة Busse) ص ١ وما تلاها وفي مواضع أخرى.

(٣) يقال عن سقراط إنه «أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أي حول اهتمامها من الكون إلى الإنسان وهو ينطبق أيضاً على الحركة السفسطائية».

(٤) انظر محاورة «فيدون» لأفلاطون (٦٧ د ـ هـ) (المترجم).

٤ ـ هي التشبه بالإله بقدر ما تسمح به القدرة الإنسانية[١]. وهذان التعريفان (وكلاهما تعريف تعسفي في رأينا مأخوذان من محاورات أفلاطونية وهما يهدفان إلى التأكيد على أن الفلسفة لن تستطيع أن تنمو في حرية إلا إذا ابتعد الإنسان عن وجوده بين الناس ودخل إلى عالم الوجود الأصلي)[٢].

٥ ـ هي فن الفنون وعلم العلوم وربما كان هذا التعريف مأخوذاً من مؤلف أرسطو الذي ذكرناه «في الفلسفة». فالفلسفة تسمى فن الفنون لأنها من حيث هي فن الحياة الصحيحة تسود كل الفنون الأخرى وهي علم العلوم لأن موضوعها لا يمكن أن يكون «الكل» وحسب بل وكذلك تلك المبادىء التي تقوم عليها العلوم المتخصصة الأخرى جميعها.

٦ ـ هي محبة الحكمة وهذا التعريف لا يشير وحسب إلى الأصل الاشتقاقي المعروف لكلمة «الفلسفة» في اللغة اليونانية وهو «فيلوسوفيا» بل هو يلمح كذلك إلى تصور تاريخ الفلسفة أصبح واضحاً منذ عهد أفلاطون وهو أن الفلاسفة الطبيعيين الأقدمين[٣] وهم في غمرة الثقة المطلقة بأنفسهم سموا أنفسهم «بالحكماء» فلما جاء فيثاغورث[٤] كان أول من أدرك أن المعرفة الحقيقية

---

(١) انظر لأفلاطون «ثيانيتوس» (١٧٦ جـ ـ ب) و«القوانين» (٧١٦ حـ، ٨٠٣ حـ).

(٢) ويتضمن أنه وجود عقلي غير مادي.

(٣) يقصد طاليس وأنكا ندريس وأنكا مينيس وربما هيراقليطس أيضاً.

(٤) هو مؤسس المدرسة الفيثاغورية التي أقامت فلسفة على أساس رياضي=

بكل العالم إنما هي من نصيب الإله وحده ولهذا فإن الإله وحده هو الحكيم[1] أما الإنسان فإن عليه أن يكتفي بمحبة الحكمة.

وهذه ثالثاً وأخيراً مجموعة صغيرة من الحكايات نذكرها باعتبارها تصريحات فلسفية أخذت شكلاً هو في ذاته قديم كل القدم[2] وأصبح محبباً كثيراً منذ عهد سقراط في معرض إجابة عدد من الفلاسفة عن سؤال: ما الغنم الذي جنوه حقيقة من الفلسفة؟ يقول أرسبتس[3]: «القدرة على العيش في اطمئنان ومن غير خوف مع كل الناس» أما أنتشنييز[4] فيقول: «القدرة على العيش منفرداً» ويقول فيثاغورث: «ألا نتعجب من شيء» ويقول أفلاطون: «الاستناد إلى شاطىء الأمان ورؤية البشر الآخرين وهم يتعذبون على البحر الهائج» ويقول أرسطو: «أن تفعل من غير إلزام ما يفعله الآخرون من البشر عن خوف من القانون والعقاب» ويقول ديوجينس: «أن تكون مسلحاً ضد ضربات القدر» ويقول أقراطليس[5] الذي كان

= وتدور حول مفهوم الأعداد ومفهوم التناسب. وشخصية فيثاغورس تغطيها ظلال كثيفة من الأساطير وربما عاش في الفترة ما بين ٥٨٠ و ٤٧٠ ق. م. (المترجم).

(١) «Opho» أي «العالم».

(٢) هو شكل الحكاية.

(٣) صار من أتباع سقراط بعد أن كان سفسطائياً وهو مؤسس المدرسة القورينائية وينسب إليه أحياناً مذهبها في اللذة.

(٤) من أتباع سقراط هو الآخر وهو مؤسس المدرسة «الكلبية» وأستاذ ديوجينيس الكلبي وكثير من الشواهد يدل على أنه كان من خصوم أفلاطون.

(٥) وهو تلميذ ديوجينيس وخلفه على رأس المدرسة الكلية كما سيصير أستاذ زينون مؤسس المدرسة الرواقية (المترجم).

وسابقه من عائلة فكرية واحدة: «الرضا بوجبة من العشب وعدم الاهتمام بالبشر». وأخيراً يقول الملك ديونيسيوس ملك سرقصة والذي كان صديقاً لأفلاطون حينما سُئل وهو في منفاه في مدينة كورنثه عما استفاد من الفلسفة: «القدرة على تحمل انفلاف للقدر مثل هذا وذلك بغير تألم».

وهذه الأقوال[1] كلها تؤكد قبل كل شيء على سيادة الفيلسوف على نفسه فهو يعرف على عكس حال العامة ما هي القيم الحقيقية. وهو لا يدري لا طعم القلق ولا طعم النكد. وهو يسلك السلوك القويم بدون أن يكون مجبراً على ذلك ولا يتعجب من شيء وهو العارف بحقيقة طبيعة الأشياء ويظهر خلال كل هذه الأقوال احتقار صريح للعامة من الناس الذين يذهبون في حياتهم كل مذهب بلا سند أو عناد بسبب جهلهم من هذه الحساسية الشديدة تجاه «آراء» العامة والرغبة في الانتصار عليها. نشأت الفلسفة اليونانية وعادت إليها دائماً[2].

فروع الفلسفة اليونانية

قد يكون من الأيسر أن نبدأ على الفور بذكر ذلك التقسيم الذي ساد في العصور الأخيرة للحضارة اليونانية والذي لا يزال مألوفاً لدينا[3] حتى اليوم إلى حد ما. وهو يقسم للفلسفة إلى أقسام ثلاثة

---

(١) التي يجب أن نتحوط في قبول تاريخيتها.

(٢) انظر فيما سبق ص ٩ - ١٠ وراجع محاورة «الدفاع» في مجملها ومحاورة «أفريطون» (٤٤ د) لأفلاطون.

(٣) أي في الحضارة الغربية.

ويسميها: الطبيعة والأخلاق والمنطق. من هو صاحب هذا التقسيم؟ ليس هناك من يقين حول هذا. ولكن من الممكن أن نبحث عن صاحبه بين تلامذة أفلاطون وربما كان هو أرسطو في الكتاب الأول الذي أشرنا إليه من قبل من مؤلفه «في الفلسفة» وعلى أية حال فإنه يبدو أن أرسطو هو الذي ترجع إليه القسمة التاريخية التي تقول بأن الطبيعة هي التي ظهرت أولاً ثم أدخل سقراط الأخلاق ثم أضاف أفلاطون أخيراً «الديالكتيك» (وهو سلف المنطق)[1].

وستتساءل من بعد عما إذا كانت هذه القسمة تطابق الحقيقة أم لا وكيف ظهرت تاريخياً هذه الأقسام الثلاثة وإلى أي حد يكتسي هذا التقسيم قيمة تاريخية فعلية؟ أما الآن سنقتصر على عرض لموقف اليونان بشأن تلك القسمة الثلاثية وحول شرعيتها وحول ترابطها فيما بينها.

ومن الواضح أنه يمكن أن تكون هناك بحوث حول تمييز جوانب كل قسم بعضها من بعض ولكنا لن نمس هذا إلا ببضع نقاط قليلة.

علم الطبيعة هو قبل كل شيء نظرية في العالم ككل وفي نظامه في المكان والزمان وقد سبق أن ذكرنا كلمة phusis «الطبيعة» باعتبارها مشيرة إلى مجمل الحقائق التي يجدها الإنسان أمامه إلا أن مفهوم «الطبيعة» يكتسب منذ بارمنيدس معنى خاصاً فهو يضم بداية

---

(١) ديوجينيس اللايرس «حياة الفلاسفة العظام ومذاهبهم» الكتاب الثالث الفقرة ٥٦.

الكائنات الحيوية ونموها ثم يمتد في النهاية ليشمل العالم من حيث أنه عالم الصيرورة[1] والحركة. وهذا العالم يضم كذلك ميدان الكائنات غير الحية بأكمله والكائنات الحية على الأرض حتى الآلهة التي تحيا في إقليم السماوات[2] ولكن مفهوم «الطبيعة» هذا يخرج من نطاقه على الأقل في بعض النظم الفلسفية تلك الألوهية على الحقيقة التي من جوهرها الأبدية والثبات وعلى هذا فإن الفلسفة الطبيعية تنقسم إلى علم الطبيعة بالمعنى الضيق وهو الذي يبحث في الكون المتحرك وإلى قسم ثانٍ وهو الذي يسمى «الإلهيات» أو «الميتافيزيقا» (إن شاء المرء تجنب غموض اللفظ الأول)[3] وهذه الكلمة الثانية أصبحت سارية منذ عهد مدرسة أرسطو وهي تعني حرفياً الأشياء التي تقوم «فوق الطبيعة» أو «بعد الطبيعة» أما عن تقسيم علم الطبيعة بمعناه الضيق إلى دراسة الكائنات غير الحية فوق الأرض وعليها وتحتها ودراسة الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان فإننا لن نضيف عنه شيئاً هنا.

وقد تفرع علم الأخلاق أحياناً إلى ثلاثة أفرع: نظرية السلوك الصائب[4] عند الفرد ونظرية الإدارة الصائبة لأمور المنزل ونظرية السياسة الصائبة للدولة وقد ميّزت الحضارة اليونانية قبل غيرها عدة موضوعات متميزة في الجزء الأول من هذه الأجزاء الثلاثة. وهناك

---

(١) من صار يصير والمقصود التغير والانتقال من حال إلى حال.

(٢) كان اليونان يتصورون أن آلهتهم تقيم على قمة جبل أولمبوس.

(٣) أي لفظ «الإلٰهيات».

(٤) أي الصحيح والمستقيم والذي يؤدي من ثم إلى نتائج طيبة.

على سبيل المثال قائمة مسائل عند الفيلسوف الكبير بوزايـدوينوس[1] وهــو الـذي سنعــود إلى الحــديث عنــه مــرة أخــرى[2] ويضعهــا على هيئة الفصول التالية:

١ - في الغريزة.
٢ - في الخيرات والشرور.
٣ - في الانفعالات.
٤ - في الفضيلة.
٥ - في غاية السلوك.
٦ - في القيمة الأولى وفي الأفعال الجزئية.
٧ - في الواجبات الإيجابية والسلبية.

أما فيما يخص المنطق فإننا يمكن أن نقف عند التقسيم الرئيسي له إلى ديالكتيك (جدل) وخطابه: الأول يتناول طرائق البرهان الفلسفي والثاني قواعد العرض الأدبي لموضوع ما.

فإذا انتقلنا الآن إلى مسألة شرعية التقسيم الثلاثي فإننا نستطيع أن نبدأ بالمنطق ولم يحدث إلا نادراً أن نازع أحد فائدته بصفة عامة والذين حدث أحياناً وقدموا تحفظات عليه إنما هم في المحل الأول خصوم أفلاطون وأرسطو مؤسس علم المنطق ومع ذلك فإن هناك نقاشاً حـول وظيفة المنطق في إطار نظام الفلسفة ككل. ويرى أرسطو أن الفلسفة تقسم موضوعها إلى قسمين: قسم نظري (هو

---

(١) ولد حوالى عام ١٣٥ ق. م. وعاش ما يزيد على الثمانين عاماً واستقر في جزيرة رودس وله تآليف هامة.

(٢) ديوجينس اللايرسي «حياة الفلاسفة..» الكتاب السابع الفقرة ٨٤.

الطبيعة) وقسم عملي (هو الأخلاق) أما المنطق عنده فإنه لا يستخدم إلا كأداة وحسب أما الرواقية فإنهم رأوا على العكس من أرسطو أن للمنطق مكانة مساوية من حيث المبدأ للقسمين الآخرين.

ولن نتابع معالجة هذا الأمر أكثر من هذا هنا ذلك أن المجابهة بين علم الطبيعة وعلم الأخلاق كانت أهم بكثير بشكل لا يقارن أو بتعبير أدق فلنقل إنه الصراع الذي قادته الفلسفة السقراطية منذ نهاية القرن الخامس ق. م ضد الفلسفة الطبيعية التي دخلت أثينا قادمة إليها من منطقة أيونيا وذلك من أجل إجلائها عن الميدان[١] بل لقد ظلت آثار هذا الصراع ظاهرة حتى أواخر الحضارة اليونانية ويمكن تلخيص حجج المجابهة بين الأخلاق والطبيعة على النحو التالي:

١ ـ إن دراسة الكون غير جائزة لأنها تقتحم مجال الألوهية وتقود إلى إنكار وجود الآلهة. وقصة محاكمة أنكسا جوراس معروفة[٢] وهو الذي اتهم (اتهاماً لم يكن بعد كل شيء بغير حق) بأن نظريته في تكون الأجسام السماوية تتضمن أن الشمس والقمر ليسا إلهين بينما كانت التقاليد الدينية تقضي بالاعتقاد أنهما كذلك.

٢ ـ دراسة الكون غير ممكنة لأنها تتعدى بكثير قدرة العقل الإنساني وإنه لغرور مجنون أن يظن المرء أنه باعتباره إنساناً يستطيع أن يصل في حدود تجربته إلى يقين حول أصل العالم وحدوده

---

(١) انظر محاورة «الدفاع» لأفلاطون ١٩، ب حـ ومحاورة «فيرون» له أيضاً، ٩٦ أ وما بعدها.

(٢) فيلسوف طبيعي (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق. م) كان معاصراً لسقراط انظر حول ما يلي «الدفاع» لأفلاطون ٢٦ حـ ـ هـ.

وتركيبه ويظهر هذا بشكل قوي معبر في كلمة بليغة قالها ديوجينس سائلاً فيلسوفاً طبيعياً بعد محاضرة ألقاها: «منذ كم من الأيام رجعت من السماء؟»[1] وقد أصبح هذا الموقف الشكي منتشراً في العصور المتأخرة بعد ذلك عند الرومان وهو أمر طبيعي[2].

٣ ـ وحتى إذا أصبحت دراسة الكون ممكنة فإنها لن تكون بذات أهمية للإنسان ذلك لأنها لن تجعلنا في حياتنا العملية لا أذكى ولا أفضل وقد ظهرت حتى من قبل عصر أفلاطون هذه الصورة للفيلسوف التي تصوره معطياً ظهره للعالم عازفاً عن الحياة العملية لأنه لا يؤمل منها شيئاً[3] وهي صورة لا تزال مألوفة بيننا حتى اليوم[4] وقد كان الفيلسوف اليوناني نفسه يعتبر أنه من الحق لا يلقي إلى الاهتمامات الأرضية بالاً ولا إلى مشاغل الناس ذلك أن اهتمامه موجه إلى حقيقة تقع وراء كل هذا. أما العلم الذي هو خادمه فإن قيمته تقوم في ذاته ولا يراد منه أن يكون مفيداً لشيء آخر غيره مطلقاً.

ومع ذلك فإن خصم الفلسفة لا يرى في هذه الأمور جميعاً

---

(١) يقصد: عرفتها.

(٢) الموقف المقصود هو موقف التشكك في إمكان معرفة أمور الطبيعة وإمكان الوصول إلى يقين حول هذا. أما عن أن انتشار هذا الموقف الشكي عند الرومان كان أمراً طبيعياً فلأن الرومان في جموعهم كانوا لا يأبهون كثيراً بالمعرفة النظرية ولا يهتمون إلا بالعمل.

(٣) انظر عند أفلاطون محاورة «ثياتيتوس»، ١٧٢ جـ (المترجم).

(٤) أي في الحضارة الغربية.

إلا ألواناً من الشذوذ طفلية وعارية من الأهمية إلى أبعد الحدود. وهو أي خصم الفلسفة يخجل (كما ذكر ذلك في إحدى محاورات أفلاطون)[1] عندما تجب عليه ملاحظة ذلك من أن الفيلسوف وهو الرجل الناضج ليس بقادر بسبب تحليقه في الخيالات إلى هذا الحد البعيد وبغير فائدة ليس بقادر على الدفاع عن حقوقه المشروعة أمام جمعية الشعب أو أمام محكمة[2]. ولهذا السبب كذلك ينسب إلى أرستيس من اتباع سقراط نصيحته بأن يتعلم الشباب العلوم التي يمكنهم استخدامها حينما يصيرون رجالاً (وتنسب هذه النصيحة في قول آخر إلى أحد ملوك إسبرطة وهو أمر ذو دلالة)[3].

ولكن الاعتراض الذي يذهب أبعد من ذلك هو القائل بأن علم الطبيعة ليس بذي فائدة لأنه لا يجعل الإنسان يصير أفضل. فالفضيلة وحدها هي الأمر المهم ولا يستطيع علم الطبيعة أن يساهم بشيء هنا. ويذكر أرسطو[4] عن الفيلسوف أرستيس الذي سبق أن ذكرنا اسمه أنه دعا إلى رفض دراسة علم الرياضيات لأنه لا يقول شيئاً عن الخير والشرّ وهناك العديد من أمثال هذا القول مما يمكن الإتيان به. ولكن الأهم من ذلك أن الفلسفة في

---

(١) انظر محاورة «جورجياس» ٤٨٤ جـ - هـ.

(٢) وفي هذا الشك إشارة إلى فشل سقراط في تبرئة نفسه أمام المحكمة.

(٣) لأن أسبرطة على خلاف أثينا لم تكن تولي عناية في تربيتها إلا لما هو مفيد في العمل وفي الحرب خاصة.

(٤) انظر «الميتافيزيقا» ٩٩٦ أ ٣٢ - ٣٣.

العصر الهليني[1] اهتمت اهتماماً جدياً بمناقشة هذا الاعتراض وقد يبدو من غير شك للوهلة الأولى أن الرواقيين والأبيقوريين قد سلموا للسقراطيين[2] في سهولة بأن الفلسفة الطبيعية التي لا يمكنها أن تساهم في التربية الخلقية للإنسان ليست بذات قيمة. إلا أنه ليس صحيحاً أنها لا تساهم في ذلك. وقد شغل الرواقيون وأبيقور أنفسهم دوماً بالعودة إلى البرهنة على أن الإنسان لا يستطيع أن يصيب هدف حياته[3] إلا بفهم طبيعة تركيب العالم ككل ويرى الرواقيون أن قدراً واحداً وقانوناً إلهياً واحداً هو الذي يحكم الكون والإنسان الفرد على السواء ويتوقف كل شيء على معرفة هذا القانون: أما أبيقور فقد قال في تعاليمه الفلسفية[4] هذا القول وله دلالته: «إذا لم يكن يعذبنا الخوف من الظواهر السماوية وكذلك الشك في أنه ربما يكون الموت شيئاً سيئاً لنا وإذا كنا نحوز»بادىء ذي بدء معرفة حول الحدود الطبيعية للألم والرغبة إذن لما كنا نحتاج إلى الفلسفة الطبيعية وإذا استخلصنا من هذا القول مغزاه الإيجابي فإنه يكون أن الفلسفة الطبيعية لازمة لنا لأنها وحدها التي تحدد على النحو الصحيح طبيعة العلاقة بين الإنسان والإله والموت من جهة وبينه وبين الألم والرغبة من جهة أخرى. ولنضف على هامش هذا أن

---

(١) والمقصود على الأخص هما المدرستان اللتان ستذكران على الفور.

(٢) أي أتباع سقراط وأهمهم أفلاطون وأنتشنيز وأرسنيس.

(٣) وهو السعادة.

(٤) وهي مجموعة من أهم أقواله. وقد ولد أبيقور عام ٣٤١ وتوفي عام ٢٧٠ ق. م.

مدارس أفلاطون وأرسطو[1] في العصر الهليني ازداد اتجاهها ولنفس الأسباب السابقة إلى اعتبار الفلسفة الطبيعية بوجه ما مدرسة للتقوى، فنظام الكون لا بدّ أن يؤدي بالضرورة إلى احترام الألوهية.

وعلى هذا النحو فإنه قد أثير ضد الفلسفة الطبيعية اعتراضان: الأول أنها لا تؤدي إلى الإقرار بوجود الإلّه والثاني أنها لا تؤدي إلى جعل البشر أفضل من الناحية الأخلاقية.

٤ ـ وهناك أخيراً اعتراض رابع وإن لم يكن مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن الاعتراضات السابقة ولكننا نذكره لذاته لأنه قد صيغ صياغة أكثر ما تكون تأثيراً.

وفكرته الرئيسية هي كما يلي: إنه لمن العبث أن نهتم بأبعد الأشياء وأقلها منالاً وألا ننظر إلى أقربها إلينا ألا وهي النفس ويبدو أن الفيلسوف الأيوني القديم هيراقليطس[2] كان قد عبّر بالفعل عن هذه الفكرة حين اتخذ لنفسه أشهر حكم الحضارة اليونانية وأكثرها احتراماً وهي الحكمة الدلفية[3]: «اعرف نفسك بنفسك» وقد فهم منها أنها

---

(١) مدرسة أفلاطون وهي «الأكاديمية» ومدرسة أرسطو وهي المدرسة المشائية استمرتا بعد وفاة مؤسسيها وكانت الأكاديمية أطول المدارس الفلسفية عمراً إذ استمرت حتى عام ٥٢٩ ميلادية حين أمر الامبراطور البيزنطي جوستنيان بقفلها.

(٢) من أعظم الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط فيلسوف الصراع والتغير الدائم عاش ما بين حوالي ٥٣٥ و ٥٨٥ ق. م.

(٣) نسبة إلى معبد مدينة دلفي الذي كان مخصصاً لعبادة الإلّه أبوللون.

تعني: واجبنا ليس أن نعرف العالم الخارجي بل أن نعرف أنفسنا. أما عند إكسينوفون[1] وهو المتحذلق بعض الشيء فإن تلك الفكرة تأخذ الشكل التالي: فقد تساءل سقراط، حسب ما يروي إكسينوفون عما إذا كان الفلاسفة الطبيعيون[2] يظنون بالفعل أنهم يعرفون الأمور الإنسانية بما فيه الكفاية حتى يكون لهم أن يعتبروا أن لهم أن يتجهوا إلى دراسة الأمور الإلّهية في اطمئنان أو إذا كانوا يرون أن واجبهم هو إهمال الأمور الإنسانية وإجراء البحوث حول الأمور الإلهية، وقد أجاب أحد أتباع أرسطو بعد ذلك ببضع عشرات من السنين على هذا التساؤل التهكمي المزدوج بأن ادعى أن هندياً[3] التقى مع سقراط ولامه قائلاً بأنه من المضحك أن يظن المرء أنه قادر على معرفة الأمور الإنسانية بدون الوصول إلى معرفة الأمور الإلّهية.

ويحكى في أحد المؤلفات الأخرى أن فيلسوفاً كان حاضراً بينما البعض يتناقش حول موضوع ما إذا كان العالم حياً وله نفس وعما إذا كان دائري الشكل فقال: «إنكم ترهقون أنفسكم بشأن نظام العالم ولا تتفكرون في الفوضى التي في أنفسكم» وعلى نفس النحو صاغ الفيلسوف ديوجينيس انتقاده للعلوم النظرية في مجموعها. فيقال أنه أبدى تعجبه فيما يخص علماء اللغة من أنهم اهتموا بعذاب

---

(١) كاتب ورجل حرب من أتباع سقراط كتب حول سقراط «المذكرات» و «المأدبة» و «الدفاع» وربما كان منافساً لأفلاطون.

(٢) وهم الذين اهتموا بدراسة الكون أي الطبيعة وليس الإنسان.

(٣) هناك حكايات حول لقاءين بين سقراط وحكماء الهند. والأغلب أنها مختلقة.

أوديسيوس[1] أعظم اهتمام بينما نسوا حالة نفوسهم التي تدعو إلى الشفقة وتعجب أيضاً من الموسيقيين الذين يضبطون أوتار آلاتهم ويؤلفون بينها، بينما لا يلقون بالاً إلى التنافر القائم في نفوسهم أما عن علماء الفلك فقد تعجب من أنهم يتأملون الشمس والقمر ولا ينظرون إلى مواطن أقدامهم.

وعلى نحو مشابه لهذا نجد عند كل أتباع سقراط دعوة ملحة إلى ألا ننسى القريب ونحن نتابع البعيد ونجد هذه الدعوة أيضاً عند أفلاطون ولو أنه على خلاف سقراطيين من أمثال أرسنيس وأنتشينيز وإكسينوفون قد تجنب دائماً أن يأخذ موقفاً حاسماً وبطريقة صريحة ضد العلم الطبيعي.

وكما سبق أن أشرنا فإن الحضارة اليونانية قد اتخذت موقفاً وسطاً: فهي قد قبلت الفلسفة الطبيعية ولكن على نحو يحفظ الدعوة السقراطية إلى العناية بالنفس ذاتها ولحكمة «إعرف نفسك بنفسك» حقوقهما. وقلة قليلة من الاتجاهات الفلسفية هي التي حافظت دوماً على رفض الفلسفة الطبيعية رفضاً كاملاً.

أما فيما يخص تتابع أقسام الفلسفة الثلاثة وعلاقاتها فيما بينها فإن من أكثر النصوص إفادة حول هذا الموضوع نص قصير نسوقه وهو يعود بحسب كل احتمال، وفي نهاية الأمـر إلى الفيلسوف

---

(١) وهو بطل «الأوديسه» لهوميروس وأحد أبطال «الألياذة» وعذابه المقصود ما لاقاه من مخاطر أثناء عودته من طروادة بعد تحطيمها إلى مدينته حيث كانت تنتظره زوجته بنيلوب رمز الوفاء والإشارة هنا إلى تعليقات علماء اللغة على «الأوديسة».

الرواقي الكبير بوزايدونوس (عاش في القرن الأول قبل الميلاد)[1].

«بين أقسام الفلسفة الثلاثة هناك البعض الذين يضعون علم الطبيعة في المحل الأول بينها. وذلك أولاً لأن الفلسفة الطبيعية هي أقدم هذه الأقسام من حيث التطور الزمني ولا يزال حتى اليوم يسمون الفلاسفة الأوائل باسم «الفزيولوجيين»[2] وثانياً لأنها تأتي في البداية أيضاً من حيث الترتيب حيث أنه من المناسب أن يتحدث المرء أولاً عن الكل ثم بعد ذلك فقد يتحدث عن الجزئيات وعلى الأخص عن الأمور الإنسانية».

وهناك فلاسفة آخرون يبدأون بالأخلاق لأنها لازمة لبلوغ السعادة وهو أيضاً ما كان سقراط يقول به من أن المرء لا ينبغي أن يدرس إلا «ما هو في المنازل من خير وشر» أما الأبيقوريون فإنهم من جهتهم يضعون المنطق في البداية فهم يدرسون «العلم القانوني»[3] أولاً ويبحثون في طرائق التعرف على الواضح والغامض[4] وما هو مزيج منهما ويقول الرواقيون بشيء مشابه: إن المنطق يحتل المكان الأول والأخلاق المكان الثاني والطبيعة المكان الثالث حيث ان العقل يجب أن يكون مسلحاً أولاً حتى يمكن له بعد ذلك أن يمسك

---

(١) سكستوس إمبيريقوس، «ضد المناطقة» الكتاب الأول، الفقرات ٢٠ ـ ٢٣، ١٧ ـ ١٩.

(٢) أي دارسو الطبيعة.

(٣) أي المنطق.

(٤) بين الأفكار.

بزمام التعـاليم المتلقاة في ثبـات والحصن الأمين هنا ليس إلا الديالكتيك ولهذا فإن الأخلاق يجب أن تتبعه وهي التي تخدم التربية الخلقية فكل من تمثل دروس المنطق بادىء ذي بدء يمكن له بلا مخاطر أن يدرس علم الأخلاق. وفي النهاية يمكن للدارس أن يتجه نحو علم الطبيعة حيث أن له طابعاً إلهياً أكثر من العلمين الآخرين وأنه يتطلب مثابرة وانتباهاً أكثر بكثير منهما.

ولهذا فإنه لم يكن بعيداً عن الصواب ذلك الذي شبّه الفلسفة بمدينة معتنى بها خير عناية، والطبيعة في هذه الحديقة كأنها قمم الأشجار العليا والأخلاق ثمارها الشهية والمنطق الحيطان القوية التي تحيط بالحديقة وهناك آخرون يميلون إلى تشبيه الفلسفة بالبيضة فصفار البيضة الذي يخرج منه الفرخ الصغير يقابل الأخلاق وبياضها الذي يتغذى عليه الفرخ يقابل الطبيعة أما القشرة المتينة فهي تقابل المنطق.

ولا شك أن بوزايد وينوس[1] قد أدرك أن أقسام الفلسفة لا يمكن أن تفصل بعضها عن بعض كحال الأشجار والثمار وحائط الحديقة التي يتميز كل منها عن الآخرين ولهذا فإنه فضل أن يشبه الفلسفة بكائن حي، فالدم واللحم في الكائن الحي يقابل علم الطبيعة والعظام والعضلات تقـابل المنـطق والنفس تقابـل علم الأخلاق.

---

(١) الذي يتكلم الآن هو اسكـستوس إمبيريقوس الذي أورد نص بوزايدونيوس.

الترتيب التاريخي لظهور اقسام الفلسفة

ذكر أن الرأي القديم القائل بأن علم الطبيعة هو الذي ظهر أولا ثم علم الأخلاق ثم المنطق (الديالكتيك) أخيراً وهو رأي يوافق من حيث المبدأ الوقائع التي توصلنا إلى علمها حتى الآن ومما هو ذو مغزى عظيم أن التفلسف اليوناني لم يبدأ فوراً ببحث المشكلات المتصلة اتصالاً مباشراً بالوجود الإنساني فهو قد بدأ حرفياً ليس بأقرب الأشياء بل بأبعدها تلك القائمة على حدود العالم سواء من حيث المكان أو من حيث الزمان أو هو حين يتجه إلى مشكلات تفصيلية فإنها تكون مشكلات تدهشنا بسبب غرابتها[1] ثم تدريجياً وعلى نحو يقترب من المراحل المحددة تبدأ الفلسفة في الاقتراب من دائرة الإنسان ومشكلاته اليومية[2].

وهكذا فإنه قد مرّت مائتا عام بين طاليس مؤسس الفلسفة الطبيعية وبين سقراط (وأتباعه) الذي يريد في حواره أن يبرهن على أن الحياة اليومية للإنسان تثير الكثير من المسائل الفلسفية. وليس للمرء أن يتعجب من أن تطور الأمور اتخذ هذا المسار. فحينما تضع الفلسفة لنفسها منذ البداية هدفاً كما سبق وأشرنا أن تنتصر على رأي العامة فإن مثل هذا الانتصار لا يصبح ممكناً إلا بتناول مناطق

---

(١) من المعروف أن الفلاسفة الأوائل اهتموا بالكون الخارجي وبمظاهر الطبيعة ومن أبرز أمثله المشكلات الغريبة مسألة كسوف الشمس التي اهتم بها طاليس.

(٢) وهو ما تمّ على أيدي السفسطائيين وسقراط. أنظر محاورات الشباب لأفلاطون وخاصة «الدفاع».

«بعيدة» نوعاً ما من المشاكل وذلك في البداية. ثم شيئاً فشيئاً أخذت الفلسفة التي بدأ ساعدها يقوى تجرؤ على الدخول أعمق وأعمق في الكتلة الكثيفة للتصورات والعقائد التقليدية ذلك أن التأملات حول أصل الكون لا تكاد تمس الحياة اليومية لليونان بل هي بقيت في ميدان الطرائف وعرضاً ما كانت تثير الاهتمام لغرابتها. أما ذلك الذي كان يضع مفهوم العدالة موضع المناقشة[1] فإنه سرعان ما كان يدخل في صراع في القواعد المرعية الأساسية للنشاط السياسي للمجتمع وهكذا فلم يعد أمام الفلسفة إلا أن تنطوي على نفسها إلى حد بعيد وسط تقاليد مجتمع أخذ بالفعل في الانهيار، وتلك كانت الحالة التي علينا أن نتصور أثينا عليها في عهد بيريكليز. وعهد ألقبيادس[2].

أ ـ ظهور الفلسفة الطبيعية:

سنقوم هنا بالعودة إلى التفرقة التي وضعناها من قبل بشكل

(١) والإشارة هنا إلى سقراط على الأخص.

(٢) بيريكليز هو أعظم حكام أثينا وأشهر رجال السياسة من اليونان. ولد عام ٤٩٩ ق. م. ومات عام ٤٢٩ متأثراً بوباء الطاعون الذي اجتاح أثينا في ذلك العام. كان زعيماً للحزب الديمقراطي رغم أنه كان ينتمي إلى أسرة نبيلة واستطاع السيطرة على الجمهور الأثيني وخلب لبه، ولكنه كان سياسياً مستنيراً وجه اهتمامه ليس فقط إلى تأكيد دعائم سيطرة أثينا على المدن التابعة لإمبراطوريتها بل وكذلك إلى تشجيع العلماء والفنانين حتى ليعتبر عصره العصر الذهبي لأثينا أما ألقبيادس (٤٥٠ ـ ٤٠٤ ق. م) فهو ربيب بيريكليز وكان من ألمع شباب عصره وتجمعت فيه أهم خصائصهم: طموح شديد ولا مبالاة بالأخلاق وصلت عند ألقبيادس إلى حد خيانة أثينا واليونان عموماً. مات قتيلاً في المنفى بأمر الفرس.

عام بين بناء الأنظمة الفلسفية وتاريخ المشكلات الفلسفية وسنفصل القول فيها من الناحية التاريخية.

هناك في الواقع وجهان لفلسفة الطبيعة عند اليونان. الوجه الأول هو الذي يظهر في الآراء القديمة حول أصل الآلهة وبالتالي في القصائد الملحمية التي تحاول أن تضع مجموع الكائنات الإلّهية في نظام (هو في جزء منه فعلي وفي جزء ظني) يبيِّن علاقاتها فيما بينها وأنسابها.

وبمعنى عام فقد كان لكل الشعوب تصورات عن أنساب الآلهة ما من شك في هذا فنحن نجد في كل الأنحاء روايات يزداد فيها دور الخيال أو يقل وتدور حول مسائل تبدأ من أصل الآلهة ومصائرها حتى انتصار القوى الإلّهية التي آلت إليها السلطة، وكثيراً ما استخدمت حكايات أنساب الآلهة كمجرد نموذج إلهي لتاريخ السلالات الحاكمة على الأرض. أما عند اليونان وعلى الأخص في قصيدة هزيود[١] (عاش في القرن الثامن قبل الميلاد) التي بقيت نموذجاً في نوعها فإنه يظهر فيها شيء جديد. فهي ترفع إلى مستوى الوعي الأفكار العامة المتضمنة في أمثال تلك الحكايات وهذا يبدو في الاتجاهات الثلاثة التي سبق لنا أن أشرنا إليها[٢] أولاً في مشكلة المبدأ ففي قصيدة هزيود «أنساب الآلهة» يسأل الشاعر ربات الفنون صراحة عما كان موجوداً في البدء فتجيبه ربات الفنون بأنه كان الخواء وهو الفضاء الفارغ الممتد ما بين السماء والأرض. وأمام هذه

(١) وهي «أنساب الآلهة» التي سيذكر المؤلف كلمة عنها بعد سطور.

(٢) وهي مسائل المبدأ (أو الأصل) والكل والنظام.

الإجابة يحس المرء على الفور بالطبيعة المتميزة لـذلك السؤال فالبداية على علاقة بالتوابع سواء بالملاء الكامل الذي يتفرع عنه كل ما يأتي من بعد (وعند هزيود يخرج من الخواء الليل والنهار) أو بالفراغ الكامل أو العدم الكامل الذي تتطور منه كل ألوان الكثرة الحاضرة. هذا المعنى المزدوج للبداية (arkhé)[1] أصبح من المعاني الواضحة في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر وهو أمـر يستحق الإعجاب ويكفي هنا أن نذكّر بمفهوم الخواء عند هزيود. إنه في المحل الأول بوجه ما الفضاء الفارغ الذي خرج منه الليل والنهار ما لا هيئة له والذي لا يشبه شيئاً من الأشياء المعروفة. ولكنه في نفس الوقت الواحد الثابت الذي لا يتغير والمحيط بكل شيء والذي يختلف في هذا عن العالمين[2] المتعددة التي تنشأ ثم تمضي لسبيلها.

وثانياً في مشكلة «الكل» فنظام الآلهة المتتابعة في سلسلة من الأنساب الذي بنا هزيود يتقدم إلينا على أنه وضع لمجموع مغلق مكتمل فهذا النظام يريد أن يكون نظرية في المجمـوع الكلي للموجودات والقوى التي تعلو الإنسان وهذا الادعاء هو الذي انتقل من دائرة أنساب الآلهة إلى دائرة الفلسفة الطبيعية حين حديثها عن أصول الكون. فـالحديث «عن الكـل» هو مـوضوع مفكـر مثل أكسينوفان أو هيراقليطس أو ديمقريطس[3].

---

(١) سنسجل الكلمات اليونانية بحروف لاتينية من أجل السهولة العملية.

(٢) «عالمين» و «عوالم» جمع عالم.

(٣) إكسينوفان شاعرنا هاجم تصور الآلهة التقليدي أشد هجوم وأكد على واحدية=

وثالثاً في شكل نظام الكون. والطريق من البداية التي لا تزيد عن نقطة حتى الحاضر المتنوع هو طريق منظم وربما كان كذلك بمعنيين فنظام أنساب الآلهة عند هزيود يقدم على أنه نظام للعائلات الإلهية فابتداءً من المنبع وفي تتابع من الأجيال يزداد توسعاً باستمرار تظهر صورة هرم مغلق مكتمل لا ثغرة فيه على الأقل بحسب ما قصد مؤلفها. وفي هذا النظام لكل كائن إلهي مكانه المحدد[1] ومن جهة أخرى فإن قصيدة هزيود ليست مجرد قائمة للأنساب بل هي تتطور حسب خط ملحمي ودرامي[2]، فهي لا تريد فقط أن تصف نظاماً مكتمل التنسيق بل هي تريد أيضاً أن تخبر عن الصراع الذي قاده ملك الآلهة الحالي[3] حتى انتهى هذا النظام إلى ما هو عليه فما انتصار زيوس وآلهة الأوليوس على التيتان[4] إلا انتصار النظام

= الإله ويعتبر سلفاً للمدرسة الإيلية مدرسة بارمنيدس وتلميذه زينون وقد ازدهر حوالي عام ٥٤٠ ق. م أما ديمقريطس (٤٦٠ - ٣٧١ ق. م). فربما كان من أعظم عبقريات عصره وهو المؤسس الحقيقي للمدرسة الذرية ورغم أنه عاصر أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧) وكان أصغر سناً من سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩) إلا أنه يعد من بين الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط بحسب اتجاهاته.

(١) في البدء كان الخواء ثم الأرض وأورانوس (السماء) ومن اتحادهما نشأ كرونوس (الزمان) الذي يأتي منه زيوس الذي يتحد مع هيرا ومع غيرها لتظهر آلهة أخرى على التوالي مثل آريس وهنا يستوس وأثينا وبوزايدون وأفروديت وغيرهم وغيرهم... ولكل منهم وظائف محددة وغالباً ما يمثل قوة من قوى الطبيعة.

(٢) ما أن نقول «دراما» و «درامي» حتى نفهم «الصراع».

(٣) أي ملك الآلهة كما استقرت عليه الديانة اليونانية وهوزيوس كبير الآلهة.

(٤) التيتان هم أبناء «الأرض» و «السماء» ثاروا على أبيهم أورانوس (السماء) وأحلوا محله أخاهم كرونوس (الزمان) ملكاً على الآلهة وحينما جاء وقت زيوس ثار بدوره على أبيه كرونوس وحطم قوة التيتان ونفاهم.

الحالي النهائي والمشروع على الفوضى الوحشية التي كانت قائمة في الأصل.

وعلى نفس هذا النحو تماماً سيطرت فكرة النظام على مذاهب الفلاسفة اليونان قبل سقراط حول أصل الكون وكما هو الحال عند هزيود فإن نظام العناصر والنجوم والصيرورة عندهم يدعي ليس فقط أنه صائب بل وكذلك أنه عادل[1].

وقد تشابهت كثيراً مؤلفات أقدم الفلاسفة الطبيعيين أنكسماندريس وأنكسامينيس[2] وغيرهما مع «أنساب الآلهة» لهزيود من حيث الأفكار الأساسية ويضاف إلى هذا أنهم أرادوا لهذه المؤلفات أن تكون على صورة الرسائل العلمية الدقيقة.

ولكن الأقل وضوحاً من ذلك هو المظهر الذي اتخذه اتجاه البحث في مشكلات الفلسفة الطبيعية ومصدر هذا الغموض قائم في طبيعة الأمور ذاتها: فالمشكلات ودوافع البحث عن أسسها الأخيرة كانت منذ البداية متنوعة أكبر تنوع. ويمكن أن نبيّن هذا بالأمثلة الثلاثة التالية وهي من المشكلات التي ظهرت مبكراً جداً في الفلسفة الطبيعية: مشكلة المغناطيس، مشكلة فيضان النيل ومشكلة كسوف الشمس.

---

(١) وهو ما نراه على الأخص عند أنكسماندريس (المترجم).

(٢) وهما مع طاليس أقدم الفلاسفة اليونان وقد ظهروا ثلاثتهم في منطقة أيونيا وفي ميناء ملطيا وبزغ نجمهم على التوالي حوالي عام ٥٨٠ و ٥٦٠ و ٥٤٠ ق. م.

كانت ظاهرة المغناطيس محل استغراب اليونان واستعجابهم الخالص والذي أدى إلى دفع اليونان إلى الانشغال بهذه الظاهرة غير الواضحة في البداية هو أنه كان يوجد في بعض أنحاء المنطقة الجبلية الواقعة خلف إقليم أيونيا[1] خام حديد المغناطيس بشكل متوفر وهو الذي لا يزال يأخذ اسمه حتى اليوم من كبرى مدن تلك المنطقة مدينة مجنيسيا ولا شك أن اليونان المقيمين هناك قد استغلوا خيالهم وقدراتهم العقلية على حل تلك المعضلة حتى قبل ظهور الفلسفة. فلما جاء طاليس تناولت الفلسفة مشكلة حجر المغناطيس وظلت تسعى عبر مئات السنين للوصول إلى تعليل واضح لها.

أما عن فيضان النيل فقد خبره كل اليونان الذين أقاموا في مصر إقامة قد يطول أمدها أو يقصر وكان عدد هؤلاء في القرن السابع ق. م ليس قليلاً وكان فيضان النيل أكثر من أن يكون موضعاً للاستعجاب الخالص لأن عليه يتوقف ازدهار بلد بأكمله بلد كان موضعاً لأعلى احترام وأعلى اهتمام من أكثر من وجه[2] ولا شك أن اليوناني الذي لم يكن قد غادر حدود أيونيا أو أتيكا ما كان له أن يهتم بفيضان النيل ولكن اليونان الذين زاروا مصر وضعوا المشكلة منذ أوائل القرن السادس ق. م. أمام الفلاسفة وحوالى نهاية القرن الرابع قام أرسطو بتأليف رسالة بأكملها حول هذا الموضوع وجمع

---

(١) وهو المنطقة الساحلية الممتدة غرب آسيا الصغرى وقد استوطنها اليونان وفيها ظهرت بدايات الحضارة اليونانية التاريخية ففيها ظهر هوميروس وظهر الفلاسفة الطبيعيون الأوائل.

(٢) احترام للحضارة المصرية واهتمام بالتجارة مع مصر.

فيها قائمة كاملة بالحلول التي توصل إليها الباحثون حتى عصره وأعلن من جانبه أن حملات استطلاعية جديدة في بلاد السودان[1] تسمح بالقول إن علّة الظاهرة قد عثر عليها نهائياً ومما يجب إضافته أن هذه المشكلة لم تكن فقط جذابة للفلاسفة بل وكذلك أنها أدت إلى فتح الباب للبحث في طبيعة شكل سطح الأرض بصفة عامة.

أما مشكلة كسوف الشمس وخسوف القمر فإنها أخيراً من نوع مختلف. فهذه أحداث تقع على مستوى الكون وحينما كانت تحدث كان الخوف يأخذ بقلوب الناس الأنقياء البسطاء على الطريقة القديمة ويفرض عليهم اعتبار أنها علامة على غضب الآلهة. بل إنه يمكن في اطمئنان أن نقول إن قسماً كبيراً من اليونان والرومان[2] حتى آخر عصور الحضارة اليونانية والرومانية كانوا يعتقدون واثقين في الطبيعة الجنية للكسوف والخسوف ومع ذلك فقد اعتبر طاليس ومنذ وقت مبكر[3] أن هذه الظاهرة يجب أن يتناولها البحث الفلسفي الطبيعي لكي يجد لها تفسيراً فلسفياً طبيعياً. وقد ظلت القصة التي يرويها المؤرخ هيرودوت مشهورة حول إنهاء الليديين والميديين[4] لحرب قامت بينهما لأن الشمس كسفت أثناء إحدى معاركهما. ويضيف هيرودوت: «ومع ذلك فإن طاليس كان قد تنبأ لأهل أيونيا قبل ذلك بعام بأن هذا الكسوف سيحدث» ويمكن أن نؤرخ لهذا

---

(١) وكان يقصد بها المنطقة التالية للحدود المصرية وكان أكثرها في الواقع مجهولاً.

(٢) المؤلف يقصد المواطن العادي.

(٣) أي منذ أوائل القرن السادس ق. م.

(٤) من شعوب آسيا الغربية.

الكسوف بأنه حدث في ٢٨ مايو عام ٥٨٥ ق. م. وإن كنا نجهل التفسير الذي قدمه طاليس بشأنه ولكن هذا ليس هو أهم ما في الأمر. الأهـــم منه هو أن هيرودوت مائة وخمسين عاماً بعد الحدث يؤكد بطريقة عابرة ولكنها مع ذلك واضحة على الاختلاف بين «البرابرة»[١] أصحاب الخرافة الذين يصيبهم الحدث بالذعر وبين الأيونيين المتنورين الذين جاءتهم المعرفة بفضل فيلسوفهم والذين لا يرون في الكسوف داعياً لأن ينزعجوا. وفي هذا الخبر علامة ذات دلالة خاصة رائعة، ذلـك أن طاليس قد «تنبأ» بالأمر. وهو يكتسي هكذا برداء «الرجل الحكيم» وهكـذا أحب أن يتصوره الشعب اليوناني في لا مكان ومنذ أقدم العصور فالحكيم يبرهن على أنه حكيم يستطيع التنبؤ بأحداث مستقبلية ابتداءً من علامات غير بارزة هذا الإنجاز لا يطاوله فن التشخيص الذي مارسه الأطباء اليونان إذا قيس به. وقد ذاعت حكـايات من هـذا النوع حـول الفلاسفـة الطبيعيين[٢].

ومنذ طاليس لم يتوقف الباحثون عن تناول مشكلة الكسوف التي بقيت إحدى المشكلات الكبرى في البحوث الكونية.

وهكذا كانت نقاط البدء في اتجاه بحوث المشكلات بصفة عامة متعددة كثيراً، فكثير من المشكلات لا يعدو أن يكون ألغازاً

---

(١) المعنى الأصلي يدل على متكلمي اللغات الأجنبية غير اليونانية.

(٢) من ذلك مثلاً ما يحكى من أن طاليس تنبأ بموسم طيب لزراعة الزيتون فسارع باستئجار كل معاصر المدينة وجنى من ذلك ثروة عظيمة حين ازداد الطلب عليها.

تستخدم كتمرين بين أهل الفطنة واللبابة (وقد كانت أمثال هذه المشكلات في العصر الهليني من أحب موضوعات الحديث في مآدب[1] أهل الثقافة) وأخريات هن قادرات على دفع البحوث إلى آفاق بعيدة وأخريات أخيراً ليس هدفهن صراحة إلا هدفاً تنويرياً.

ويبقى الآن أن نربط بكل ما سبق هذا السؤال العام: إلى أي حد كانت الفلسفة الطبيعية تخدم أغراضاً عملية في المحل الأول أو ما إذا كانت قد تمت استجابة لأغراض عملية على مثال حاجات البحارة والمزارعين؟ هنا يجب أن يكون ما يقوله المرء غاية في الحذر فقد كان من الطبيعي أن تهم المزارع مسائل تكون المحاصيل والخصائص الخاصة لأوقات الأيام وفصول العام كذلك فإن البحار يود أن يعرف تفاصيل أكثر عن النجوم التي بوسيلتها يوجه طريقه وكذلك عن الرياح والمياه ولكن هذه الاهتمامات بقدر ما نعلم بقيت على الحافة تماماً، فقد كان اهتمام الفلسفة الطبيعية أولاً اهتماماً نظرياً وهدفها هو معرفة نظام الكون وعلل الظاهرات لأن هذه المعرفة ذات قيمة في ذاتها أما عن استخداماتها العملية فإن الفلسفة الطبيعية لم تفكر فيها إلا نادراً أو لم تفكر فيها على الاطلاق[2].

ب ـ ظهور نظرية الأخلاق الفلسفية:

هنا نجد الأمور معقدة بالفعل تعقيداً أكثر مما كان عليه الحال

---

(١) أي لقاءاتهم و «ندواتهم» انظر مثلاً محاورة «المأدبة» لأفلاطون.

(٢) هذا هو الموقف الذائع بين المؤرخين الغربيين ولكن الدراسة غير المغرضة ستؤكد أن الفلاسفة الأوائل على الأقل كانوا رجال عمل إلى جانب اهتماماتهم النظرية.

مع الفلسفة الطبيعية. وقد سبق أن أشرنا إلى العامل الرئيسي وراء هـذا ذلك أن فلسفة الأخلاق على خلاف الفلسفة الطبيعية تتصل إتصالاً مباشراً بالحياة اليومية للفرد وتثير في وجهه هـذا السؤال المزعج لراحته وهو: هل هو بمستطيع أن يقدم مبررات عقلية للقواعد التي تسير عليها حياته؟ ومن الناحية الفعلية فإن مثل هذا الاقتحام لا يصير ممكناً إلا في اللحظة التي تهتز فيها التصورات الموروثة هزاً عنيفاً وتتفسخ. وقبل أن نصور هذا التطور في خطوطه العامة ينبغي علينا أن نتسائل عن جوانب الاختلاف الأساسية بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق قبل الفلسفة، ومن الطبيعي أن يكون لهذا السؤال في ميدان الأخلاق أهمية أكبر بكثير وبما لا يقارن عنه في ميدان التصورات الكونية (مع أن نفس السؤال يمكن أن يطرح هنا أيضاً وأن يبحث). هناك اختلافان جذريان: الأول هو أن كل أخلاق قبل الفلسفة[1] تأخذ شكل مجموعة من التعليمات غير المتسقة والتي يضم بعضها إلى بعض وتدور حول السلوك المناسب الصحيح في مختلف مواقف الحياة. ومن الصحيح أنها تقصد بصفة عامة إلى تقديم قواعد لفن الحياة ولكنها لا تحوي أي نظام صريح لتلك القواعد يدور حول فكرة رئيسية[2] أما الاختلاف الثاني فهو أن طبيعة الأمور تجعل الأخلاق قبل الفلسفة تستمد سلطانها من التقاليد الموروثة فالسلوك عندها يكون صائباً لأنه كان السلوك الذي سارت

---

(١) والمقصود بها الأخلاق الشعبية التي تقوم على التقاليد أو تلك التي يوجد نموذج لها في أشعار الشعراء وعلى رأسهم هوميروس.

(٢) في الأخلاق الفلسفية سنجد السفسطائيين يدورون حول فكرة النجاح وسقراط حول أن النفس هي مركز الاهتمام... وهكذا.

عليه من قبل أجيال عديدة سابقة ولأن رجالاً مشهورين من العصور السابقة قد جعلوا منه نموذجاً. وحينا يقول المرء إن مثل هذا النوع من الأخلاق ليس له شرعية خاصة ولا يمكن له أن يدعي أية شرعية إلا في نطاق مجتمع تاريخي معين فإن هذا القول لا يكون إلا وجهاً آخر لنفس الوقائع السابقة.

أما الأخلاق الفلسفية فإنها تريد على العكس من ذلك أن تقدم نظاماً متسقاً من التعاليم وذلك بالطبع ابتداءً من مبدأ مطلق والوصول إلى هدف متسام يكون واحداً لكل البشر.

والآن كيف أصبح مثل هذا النظام الأخلاقي ممكناً عند اليونان؟ يجب أولاً أن نتذكر العوامل المهيئة التي أدت إلى تحطيم الأخلاق الشعبية قبل ظهور الأخلاق الفلسفية ومن الظاهر للعيان أنها ثلاثة أساسية:

١ ـ في الأخلاق الساذجة[1] من طراز أخلاق النبلاء (ونستخدم هنا هذا المفهوم الذي قد يفضي في الواقع إلى أخطاء في الفهم) تكون القيم ذات طبيعة اجتماعية صريحة، فالشخص يسلك في موقف من مواقف الحياة متابعاً الأوامر والنواهي وهو يتكلم ويصمت في الوقت السليم وهو ثقة إذا كان صديقاً وإذا كان عدواً فهو خطر وهو على اقتناع بأن الأصل النبيل والثروة الموروثة والقوة الجسدية والجمال وفوق هذا الكرم والجسارة وصفات أخرى مماثلة هو مقتنع بأن هذه جميعها مرتبطة بعضها ببعض

---

(١) المقصود غير المنظمة في نظام فكري واضح.

ارتباطاً أساسياً لا ينفصم. ومن يحوز كل هذه الصفات يمكن أن يدعي الحق في السلطة والاحترام المناسب[1].

مثل هذه الأخلاق كان يتضمنها ويفترضها الشعر اليوناني المبكر على الأقل بشكل جزئي ولكنه أيضاً كان يحمل منذ هذا الوقت المبكر بداية انهيارها.. فقد كان اليونان منذ أقدم العصور التي نعرفهم فيها شعباً متغلغلاً إلى أقصى الحدود وكانت الدولة اليونانية المتقدمة حضارياً أكثر من غيرها هي ذاتها التي ألقت بأنفسها في حروب متعصبة لا نهاية لها[2] وهي حروب أدت إلى زلزلة كل النظم الاجتماعية اليونانية وهكذا أصبح أسياد أثرياء مهاجرين فقراء لا يجدون ثمن شروى نقير بينما وصل رجال من الشعب كانوا قبحاء ما كان ينقصهم التهذيب. وصلوا بفضل مكرهم ويقظتهم العقلية إلى الاستحواذ على السلطة والأملاك. ولم يكن هناك لا لهؤلاء ولا لأولئك مفر من استنتاج النتيجة فقد اكتشف المهاجرون[3]أن الثروة والسلطة ليستا بالقيمتين الأكيدتين لأنه لو كان الأمر كذلك لما كانوا قد وقعوا في أيدي الغوغاء من لا يساوون شيئاً أما هؤلاء الغوغاء الذين وصلوا إلى السلطة فإنهم كانوا يبرهنون بدورهم بنجاحهم ذاته على أن المرء يمكن أن يصل إلى الصفوف الأولى بدون أن يكون لديه شيء

---

(١) ربما كانت محاورة «القيبادس الكبرى» معينه على تصور هذا الموقف تصوراً محدداً، وانظر كذلك محاورة «بروتاجوراس» وكلتاهما لأفلاطون.

(٢) وأبرزها بالطبع أثينا وأسبرطة.

(٣) نتيجة للصراعات السياسية الداخلية في المدن وكان كثيراً ما يتولد عنها نفي المهزومين.

من صفات النبالة أو الجمال[1] أو حسن التهذيب[2] وقد كانت النتيجة العامة لهذا في النهاية هي هرب القيم الأخلاقية إلى الحياة الداخلية وتقهقر البشر إلى ذواتهم وإلى القيم التي لم يكن من الممكن للثورات أن يكون لها عليها سلطان[3] وقد كان لهذا التقهقــر جــوانب مختلفــة. فكان من الممكن أن يبقى المرء على القيم الداخلية غير المتنازع عليها وهي القيم التي تجمعت بعد ذلك في مجموعة الفضائل وقد شكلت لهذا حكم أخلاقية يمكن أن تسمى «بصيغ العودة إلى الذات» ومنها: «يجب على المرء أن يسيطر ليس على الناس بل على نفسه» «يجب على المرء ليس أن يخشى الآخرين بل أن يخشى نفسه». «ليست الأشياء الخارجية هي التي يجب على المرء أن يعرفها بل نفسه» وغير ذلك وأحياناً ما نجد بعض المتطرفين الذين يصلون إلى حد إنكار كل القيم التي كان يحترمها القدماء وعندهم أن الامتياز والجمال والاعتبار وفراغ النبلاء[4] والسلوك المهذب ليست هي القيم بل القيم هي على الدقة عكس كل هذا وهكذا ظهر مثل أعلى يتمثل في إعلان القذارة والفظاظة وهو مـا فعله بكل الوسائل وحتى أقصى الحدود كثير من أتباع سقراط وسط دهشة

---

(١) مفهوم الجمال هنا مفهوم أخلاقي.

(٢) يتحدث المؤلف هنا بصفة عامة عن الصراع بين الارستقراطية والديمقراطية وخاصة في القرن الخامس ق. م. ويحس القارىء ميله إلى طبقة النبلاء.

(٣) سقراط سيقول للأثينيين في «الدفاع»: افعلوا بي ما شئتم ولكني لن أغير من أفكاري فلستم عليها بمسيطرين (المترجم).

(٤) كان من أبرز سمات النبالة أن يعيش في فراغ وألا يحمل بيديه.

المحيطين بهم ونجد أخيراً اتجاه الاستسلام والتسليم وهو الاتجاه الذي لخص في الحكمة ذات التأثير والتي كثيراً ما كان يأتي ذكرها: لا يجب على المرء أن يطلب من الآلهة خيرات بعينها لأنه لا يدري ما هو خير حقيقة فلا ينبغي عليه إذن إلا أن يطلب منهم «الخير بصفة عامة» تاركاً للآلهة إعطاءه من الخيرات ما يرغبون إعطاءه له.

٢ ـ من أهم وأعظم خصائص اليونان اهتمامهم الطبيعي الدائم بتنوع طرز الحياة الإنسانية عند الشعوب فهم لم يقتصروا على الرعي منذ أقدم العصور أنهم شعب تكون من قبائل متنوعة متعددة كان لكل منها طريقته الخاصة في الحياة[١] بل إنهم وجهوا انتباههم كذلك ومنذ وقت مبكر إلى الشعوب الأجنبية وقاموا بالسفر وطلبوا الخير وعرفوا التقاليد والعادات الأجنبية وتلقوها في تعجب غالباً ولكن في غير غرور على الإطلاق. وقد ظهر علم خصائص الشعوب (الإتنولوجيا) عند اليونان منذ بداية القرن الخامس ق. م. حيث ظهرت مؤلفات تصف شعوب مصر وآسيا الصغرى وبلاد دجلة والفرات[٢] وغيرها وفيها كان يقرأ أن في تلك البلاد الأجنبية أشياء كثيرة ممنوعة بينما هي عند اليونان مقبولة والعكس بالعكس وقد كان لليونان قدرة كافية على النظر المحايد إلى النفس لكي يدركوا أن تقاليدهم هم أنفسهم وتقاليد الأجانب إنما

(١) توالت الهجرات على بلاد اليونان وتراكمت العناصر السكانية واختلطت على مر مئات السنين (البلاجيون أهل البلاد الأصليون والآخيون والدوريون والأيونيون والأيوليون. . .).

(٢) أهم المؤلفين الرحالة كان هيرودوت بغير منازع.

تمتد ليس في ذلك من شك على التراث وحسب وأن أياً منها لا يمكن أن يدعي لنفسه حق الصواب المطلق. وقد كان الذي أدى إلى إكمال تحطيم الأخلاق التقليدية وفتح الطريق أمام الفلسفة هو السؤال عما إذا كانت هناك بصفة عامة أخلاقية مطلقة وإذا كان الأمر كذلك فأين يمكن العثور عليها.

٣ ـ وأخيراً فإنه من الصعب أن نضع أيدينا على التأثير الذي أحدثته الظروف الخاصة التي كانت فيها الديمقراطية الأثينية في القرن الخامس ق. م. ولكن لهذا الأمر بحسب كل ما يبدو أهميته ومغزاه وقد أطلق بعض الباحثين يوماً على أثينا في هذه الظروف اسم «جمهورية المحامين»[1] ومن الصحيح أن الإجراءات القانونية وأحكام القضاء قد لعبت دوراً هائلاً حينذاك (ولن نبحث هنا عما إذا كان لأثينا في هذا الشأن أسلاف في كبريات مدن جزيرة صقلية) وليست الإجراءات وحسب بل وكذلك المناقشات النظرية حول حالات قضائية هامة ومعقدة وغريبة كان كل هذا قد أصبح هواية جاذبة وصار تأليف المرافعات في أمثال تلك القضايا فناً ذا اعتبار عظيم وقد كان من الطبيعي أن يكون لهذه الأمور تأثيرها على الأخلاق وسرعان ما تعددته الحالات ولم يعد من الممكن الفصل فيها بالرجوع إلى الحكم الأخلاقية الموروثة والتي قد يبدو عليها الوضوح. وأسوق هنا حالتين فقط من حالات كثيراً ما كانت تثار.

(١) المقصود من يقفون أمام المحاكم للدفاع عن أنفسهم لأن أثينا لم تعرف نظام «المحاماة» بمعنى التوكيل.

الأولى: والد له ولد على شفا الموت ويريد أن يعطيه دواء ينقذه ولكنه يعرف أن الابن سيرفض تعاطيه إذا عرف تركيبة الدواء فهل يحق له أن يكذب؟

الثانية: أودع صديق عندي سلاحاً وبه اختلال عقلي جاء يطلب السلاح وربما كان ذلك ليلحق بنفسه أو بغيره أذى فهل يحق لي أن أرفض رد الوديعة؟

إن النتيجة العامة هي أن الأوامر الأخلاقية التي تبدو ذات طبيعة عامة وبخاصة بالأمانة والإخلاص وغير ذلك يجب في الواقع أن تفسر تفسيراً مختلفاً بحسب الحالات بل ويجب أن يكون ممكناً في بعض الحالات عدم التقيد بها على الإطلاق على هذا النحو تتحلل الأخلاق إلى مجموعة قواعد للحالات الغريبة ولا يستطيع المرء أن يمسك فيها بشيء متين.

لهذه العوامل تحطمت الأخلاق القديمة السابقة على الفلسفة وعلى حطامها حاولت الفلسفة بعد ذلك أن تقيم بناءً جديداً خاصاً بها[1] وأصبح هدفها مزدوجاً: العثور على أساس أخلاقي بعيد عن منال المصادفات التاريخية وتنظيم المعطيات الأخلاقية على نحو يجعل من الممكن قيام نظام علمي في هذا الميدان[2].

وقد وصلت الفلسفة إلى الهدف الأول عن طريق علم أوصاف الشعوب (الإثنولوجيا) وكذلك (وهو ما يجب أن نؤكد عليه) عن

---

(١) حديث المؤلف ينصب كما أشرنا على تطورات القرن الخامس ق. م.

(٢) أهم من بدأوا السير في الاتجاه هو سقراط.

طريق الطب وهنا بأخذ مفهوم «الطبيعة» التي عرفناها من قبل على أنها «الحقيقة الذاتية» مغزىً محدداً ذلك أنه فوق كل «آداب» (Sitten) خاصة تخضع لتغيرات التاريخ. يجب أن تكون هناك «أخلاق» مؤسسة في بساطة على طبيعة الإنسان ذاتها. وكما هو الحال مع الجسد فإن هناك فوق التشوهات الناتجة عن الحوادث والأمراض والمهنة وعادات الحياة هناك فوق كل هذا تكوين قاعدي[1] هو الذي يمثل الطبيعة كذلك يجب أن يكون الحال أيضاً في الميدان الأخلاقي وبالطبع فإن السؤال الآن يصبح: أين يمكن العثور على هذه الأخلاق الطبيعية؟ وتعطينا أقدم المشروعات التي قدمت لأخلاق فلسفية إجابة مشابهة جداً لهذا. فيجب أن نلتقط طبيعة الإنسان سواء في تلك المرحلة من وجوده التي لم يكن قد خضع فيها بعد للاختلافات التي يأتي بها التاريخ أو مباشرة عند الحيوان وهو الكائن الحي الفاعل كحال الإنسان ولكن سلوكه لا يعرف الاختلافات التي مصدرها التاريخ على أي نحو. ولن نتابع نتائج هذا الموقف في تفصيلاتها إلا فيما بعد ولكن يكفينا هنا أن نشير إلى أنه قد تكون منذ البداية مذهبان مميزان ويقرر المذهب الأول أن الطفل الوليد لا يكون حساساً أولاً إلا إلى الألم والراحة ويخرج من ذلك إلى ما يمكن لنا أن نسميه باختصار أخلاق «اللذة». أما المذهب الثاني فإنه يوجه انتباهه إلى الحيوان ويستعين (وهو الشيء المتناقض) بالتجربة التاريخية ليصل هكذا إلى أخلاق يمكن أن نسميها باختصار هي الأخرى أخلاق «الإرادة والقوة» وبالطبع فإن

---

(١) أو «عادي» أو «قياس» Verfassung، Normal.

هذا المذهب الثاني قد أثبت على خلاف الأول أنه لا يؤدي إلى نتائج إيجابية إلا قليلاً ولكن المشترك بينهما معاً هو أنهما أول المذاهب التي سعت إلى إقرار مبدأ أخلاقي يكون صحيحاً لكل البشر.

أما الطريق نحو تنسيق المعطيات الأخلاقية ووضعها في نظام على نقد كان على العكس طريقاً شائكاً بعض الشيء وينبغي أن نبدأ بتقرير هذه الواقعة وهي أن القرن الخامس ق. م. بصفة عامة كان في بلاد اليونان العصر الذي أصبح فيه الأخذ بأسلوب العلم سائداً شائعاً على نحو ما. فقد بدأت فيه فجأة مجموعة من المهن والنشاطات كانت حتى ذلك الوقت تعيش على التقاليد العائلية والجماعية المتوارثة غير المكتوبة بدأت تهتم بأن تتوجه إلى جمهور أوسع عن طريق مؤلفات أحسن وضعها وفيها أهداف كل فن منها وأهميته وعناصره الرئيسية موضوعة في أسلوب وجيز قوي وعلى هذا النحو نجد رسائل في الطب والجمناستيكا (بما فيها الجمناستيكا العلاجية) وألوان من الرياضيات وفن الطبخ وفن العمارة وفن تنسيق الحدائق وفن الشعر وفن إدارة المنزل وغيرها. وعلى نفس النحو ظهر علم يدور حول السلوك الصائب والناجح للمواطن أو للإنسان بصفة عامة في النهاية، ويعبِّر ممثلو هذا العلم في نداءاتهم عن أهدافه التي يسعى إليها على نحو منهجي وهي عند البعض «النصيحة الصائبة» وعند الآخر «السلوك المنظم تنظيماً طيباً» وعند البعض الثالث «حسن المزاج» أما عند سقراط وأتباعه فإنه يظهر مفهوم يحظى بمكان المركز عندهم وقد تكون على نفس النحو كسابقيه الذين أتينا الآن على ذكرهم وهو يعني حرفياً «حسن نوايا

القوى الإلّهية» ذلك هو مفهوم «Endaimonia»[1] هذا المفهوم هو الذي ظل رغم تعدد ألوان فهمه على كثرتها المفهوم الـرئيسي للأخلاق الفلسفية حتى يومنا هذا![2].

ومع ذلك فإنه ينبغي علينا أن نذكر أيضاً شكلين خاصين من أشكال اتجاه البحث في الأخلاق ليكون بحثاً علمياً وقد تكون الشكل الأول من ذاته أو يكاد ذلك أن الأخلاق التي تعتبر مهمتها إقامة النفس في حالة طبيعية والمحافظة عليها في تلك الحالة تضـع نفسها على الفور في موضع المقابل للطب وهو الذي بنفس القياس يضع نصب عينيه الاهتمام بالحالة الطبيعية للجسـد وقد مـرت الأخـلاق بهذه المـوازاة في كل اتجـاهـاتهـا خـلال عصـور الحضـارة اليونانية بطولها وبها يصبح الفيلسوف طبيب النفس[3] ويصبح واجبه أن يشخص أمراض النفس (فهناك كما هو الحال مع الجسد أمراض للنفس حادة أو مزمنة وحالات من الضعف الشامل واستعدادات لأمراض معينة) وأن يجهز الدواء المناسب وهو هنا يكون على صورة تعاليم فلسفية وهكذا نرى كيف كـان من الممكن أن نستهدي الأخلاق بكل ما أصبح لدى الطب من أساليب وتصورات وقد سارت الحضارة اليونانية في هذا الطريق شوطاً بعيداً ولكن البدايات الأولى للموازاة بين الأخلاق والطب تعود لا شك إلى أزمنة مبكرة قبلها.

---

(١) أي السعادة.

(٢) يقصد في الغرب.

(٣) وهكذا كان سقراط في نظر نفسه فيما يبدو (انظر مثلاً محاورة «أفريطون» لأفلاطون، ٤٧ ب وما بعدها) وكذلك سيكون إبيقور والرواقيون.

ومن جهة أخرى فإن علينا أن نتذكر الحكمة التي سبق أن أثبتناها والقائلة بأن على الإنسان ألا يطلب من الآلهة إلا الخير بصفة عامة وذلك حيث أنهم وحدهم هم الذين يعلمون الخير الوثيق الدائم للإنسان. وربما يكون أفلاطون قد ربط بين هذه الفكرة أو ربما كان ذلك قبل بقليل وبين الفكرة الأساسية في نظرية بارمنيدس في الوجود[1] وهو ربط غريب عجيب. فكما أن هناك عند بارمنيدس عالم الوجود الواحد الخالد الثابت والذي لا يدركه إلا العقل وحده وأن هناك عالماً آخر يقف في مقابله وهو عالمنا والذي يختلط فيه الوجود بالعدم دوماً فهكذا لدينا في عالم الأخلاق من جهة الخير الواحد الخالد الثابت وهو الذي يكون موضوعاً لعلم هو أعلى العلوم ومن جهة أخرى وإلى جانبه هناك ذلك المجموع الهائل من الأشياء التي تمر في الخبرة وكلها قد يكون خيراً أو شراً سواء بسواء وهكذا تصبح الأخلاق في هذه الحالة نظاماً يستهدي بنظرية الوجود.

ومشروع أفلاطون هذا هو أهم المحاولات في هذا الميدان ولكنه ليس على أية حال الوحيد من نوعه فهناك أيضاً نظرية أخلاقية في اللذة استوحت أفكار نظرية الوجود وسارت على طريقها وعنها سنتحدث من بعد.

وتبقى الآن هذه الملاحظة: فكما قلنا من قبل فإنه قد وجد إلى جانب اتجاه بناء النظم الأخلاقية المذكور وجد أيضاً اتجاه نحو البحث في المشكلات الأخلاقية. وقد تناول هذا الاتجاه بالبحث إما مواقف أخلاقية متطرفة وإما مشكلات أثارتها الملاحم الشعرية

(١) ديوجينيس اللايرس «حياة عظماء الفلاسفة..» الكتاب الثالث ٥٨.

والمسرح التراجيدي. وهكذا فقد أثارت أُسطورة مثل أُسطورة قتل أورستيز[1] لأمه أثارت سلسلة طويلة من المشكلات وضعت موضع المناقشة وهي مشكلات يمكن أن تسمى فلسفية بقدر ما أنها تتناول ليس تمارين على حالات أخلاقية غريبة بل محاولة استخراج قواعد عامة الصواب للسلوك.

جـ ـ ظهور المنطق:

هنا يمكن أن يكون حديثنا مختصراً وذلك لسببين الأول هو أننا لا نعرف جيد المعرفة أشكال المنطق الأولى السابقة على مرحلته الكلاسيكية أي مرحلة أفلاطون وأرسطو. كذلك فإنه لا يمكن أن ننكر تأثير المنطق بعد أن تكوّن تكوناً واضحاً على سير الأفكار الفلسفية، كان تأثيراً محدوداً جداً ومهما يكن من درجة الدقة التي بلغتها الصيغ المنطقية عند أرسطو وعند الرواقيين، فإن فلسفة الطبيعة أو فلسفة الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة لا تكاد تعتمد في شيء على المنطق عندهم وفيما عدا بعض المواضع القليلة فإن قارىء كتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يحتاج إلى الرجوع إلى منطق أرسطو.

ويمكن أن نميّز عاملين في مقام المنطق الأول هو تحليل اللغة لذاتها، فمن أجل تمييز الكلمات متقاربة المعاني بعضها عن بعض كان لا بدّ من تعريفها ووضعها في نظام، وهكذا صنفت الكلمات

---

(١) شخصية أسطورية بطل مسرحيات لأسخيلوس وسوفوكليز ويوريبيديز. قتلت أمه أباه أجا ممنون بمعونة عشيقها فثار لأبيه بقتلها.

في أنواع ونظم إعراب الأسماء وتصريف الأفعال مما أدى إلى ظهور مجموعة وافية من الملاحظات المنطقية.

ويأتي بعد هذا فن البرهنة الذي يتجه نحو المنطق منذ اللحظة التي لا يكتفي فيها بالارتكاز إلى معطيات الواقع بل يريد استخراج نتائج من الوقائع والتي تخضع فيها الحالة الخاصة للقواعد العامة، هذا هو ما حدث في القرن الخامس ق. م. في بلاد اليونان سواء في ميدان التشريع أو في ميدان الفلسفة الطبيعية.

ويمكن أن نسوق على تطبيق الأساليب المنطقية في ميدان فلسفة الطبيعة مثلاً واحداً ولكنه مثال معبِّر وإذا كان فيه بعض الغلظة إلا أنه يدل على وعي بهذا الاستخدام. ذلك هو أحد براهين جورجياس[1] الذي يمكن أن يقال بمعنى عام إنه من تلامذة بارمنيدس[2]: إذا كان هناك شيء فإنه لا يمكن أن يوجد لأنه حينما يظهر شيء فإنه لا بدّ أن يكون ذلك إما من الموجود أو من اللا موجود ولكن شيئاً لا يمكن أن يقوم من الوجود لأن الموجود حينما ينقلب إلى شيء آخر فإنه لم يعد يكون هو الموجود. كذلك فإنه لا يمكن له أن ينقلب لا إلى الموجود (لأنه هو نفسه الموجود) ولا إلى اللاموجود (لأن اللا موجود لا قيام له) هذا أولاً وثانياً فإن الموجود لا يمكن أن يظهر من اللا موجود لأن اللا موجود لا يمكن أن يخرج منه شيء... إلخ.

---

(١) من أعظم السفسطائيين، مؤسس فن الخطابة (ازدهر حوالي ٤٤٠ ق. م).
(٢) مكرر Vorseeratiker, ed Diela - Kiaue, 82 B3.

ونرى من هذا كيف أن مثل هذه البرهنة كان لا بدّ لها أن تدفع إلى التميّز بين المفهومات وإلى تحسين مبناها وكذلك أيضاً مع المناهج وهذا هو بالضبط ما فعله أفلاطون وأرسطو.

شوبنهاور

(١٧٨٨ - ١٨٦٠)

١ - العصر

ارتفعت أصوات التشاؤم في النصف الأول من القرن التاسع عشر في أوروبا، وعلت أصوات الشعراء المتشائمين في كل مكان «بيرون» في إنجلترا «ودي موسيه» في فرنسا، «وهيني» في ألمانيا، «لبوباردي» في إيطاليا، «بوشكين وليرمونتوف» في روسيا. وظهرت طائفة من الملحنين الموسيقيين المتشائمين من أمثال شوبرت وشوبان، وشوبن وحتى بيتهوفن كان موسيقياً متشائماً يحاول أن يقنع نفسه بأنه متفائل. ولكن أرثر شوبنهاور الفيلسوف الألماني طغى على هؤلاء جميعاً في روح التشاؤم التي طبعت حياته وفلسفته[1].

لقد ظهر كتابه «العالم كإرادة وفكرة» في عام ١٨١٨. لقد كان عصر الحلف المقدس الذي اتحدت فيه أوروبا ضد نابليون وهزمته في معركة واترلو. وبذلك تم القضاء على الثورة الفرنسية وأبعد نابليون إلى صخرة سانت هيلانه في البحر البعيد، أن شيئاً من تمجيد شوبنهاور للإرادة يعود إلى تأثره بنابليون، كما أن شيئاً من

---

(١) قصة الفلسفة، ول ديورانت. ص ٣٨٨.

يأسه يعود إلى تأثره بخاتمة نابليون المحزنة، لقد هزمت الإرادة أخيراً بهزيمة نابليون، وانتصر الموت كعادته في كل الحروب وعاد «البوربون» إلى الملك في فرنسا وعاد أمراء الاقطاع للمطالبة في استرجاع أراضيهم، وانتشرت حركة رجعية استغلت مثالية الاسكندر المسالمة وراحت تعمل على قمع التقدم في كل مكان.

وانتهى العصر العظيم، وقال جوته في ذلك العصر: اشكر الله، بأنني لست شاباً في مثل هذا العالم المضطرب الذي انتهى فيه كل شيء بالخراب.

لقد كانت أوروبا كلها خراباً منهوكة القوى، وقضت الحرب على ملايين الرجال الأشداء، وتركت الملايين من فدادين الأراضي مهملة، وكان على الحياة أن تبدأ من جديد من أول المرحلة، تدريجياً وبتضحية مقرونة بالألم لاسترداد اقتصاديات البلاد التي استنزفتها الحرب.

لقد تأثر شوبنهاور أثناء سفره وطوفه بفرنسا والنمسا عام ١٨٠٤ بما شاهده من حياة الفوضى والدمار والقذارة في القرى، والفقر المدقع الذي انتشر بين الفلاحين والبؤس والتوتر الذي ساد المدن. لقد كانت أوروبا مسرحاً للقتال الدائر بين جيوش نابليون وجيوش أعدائه، وخلفت هذه الجيوش آثار الدمار والخراب في كل بقعة من بقاع أوروبا. وتحولت موسكو إلى رماد وحتى في إنجلترا الفخورة بانتصارها على نابليون، فقد أصاب الفلاحين أزمة اقتصادية شديدة بسبب هبوط أسعار القمح. وتعرض العمال فيها إلى جميع أنواع

الرعب والخوف التي رافقت النظام الصناعي الناشىء الذي لم يكن خاضعاً للإشراف من جانب الحكومة. وأضاف تسريح الجيوش إلى عدد البطالة والعاطلين عن العمل.

ومع ذلك فقد ماتت الثورة الفرنسية، وماتت معها روح الحياة في أوروبا، كم من ألوف الأبطال والمؤمنين بمبادىء هذه الثورة حاربوا من أجل انتصارها؟ وكيف اتجهت أفئدة الشباب في كل مكان في أوروبا صوب الجمهورية الفرنسية الفتية، وعاشوا على ضوء الأمل فيها، وكم من الناس حاربو من أجلها، وآمنوا بها حتى النهاية.

وأخيراً وقعت هذه النهاية بهزيمة جيوش الثورة في واترلو ومصير نابليون في سانت هيلانة، ومؤتمر فيينا، وعودة أسرة البوربون إلى عرش فرنسا المثخنة بالجراح، عادوا ولم يتعلموا شيئاً من مأساة الحرب ولم ينسوا شيئاً، هذه هي الخاتمة المجيدة لعهد من الأمل والرجاء والجهد لم يشاهد له تاريخ الإنسانية مثيلاً من قبل. . . أية رواية هزلية اقترنت بهذه المأساة المروعة، التي امتزجت فيها الأفراح بالأتراح والضحك بالدموع.

لقد لاذ الكثير من الفقراء في تلك الأيام التي سادها الألم وخيبة الأمل إلى الدين طلباً للسلوى والعزاء. وفقد قسم كبير من الطبقة العليا إيمانهم، ونظروا إلى هذا العالم الذي يسوده الدمار والخراب نظرة الكفر والإلحاد والشك في وجود حياة أخرى يحل فيها العدل والجمال محل هذا الخراب والدمار الذي روع هذا

العالم. وأصبح من المتعذر الإيمان بوجود إله رحيم كريم يهيمن على شؤون هذا العالم كما شاهده الناس في عام ١٨١٨.

وانتصر الشيطان على الخير والصلاح، واستبد اليأس بالأمل والرجاء لقد زرع فولتير أرض الثورة، وجاء شوبنهاور لحصد هذه الأرض.

٢ ـ الرجل

ولد شوبنهاور في دانزج في الثاني والعشرين من شهر فبراير عام ١٧٨٨. وكان أبوه تاجراً امتاز بالمقدرة وحدة الطبع، واستقلال الشخصية وحب الحرية، وقد غادر دانزج التي جردها البولنديون من حريتها بضمها إلى بولندا في عام ١٧٩٣. وكان ابنه أرثر شوبنهاور في الخامسة من عمره في ذلك الوقت. لقد نشأ شوبنهاور الصغير في جو مشبع بروح العمل وكسب المال. وعلى الرغم من أنه هجر حياة التجارة التي دفعه والده إليها، فقد تركت أثرها في نفسه وطبعت نظرته إلى الحياة بطابع الواقعية في التفكير ومعرفة بطبيعة الناس، ومات والده منتحراً على الأرجح في عام ١٨٠٥. وتوفيت جدته وهي مصابة بالجنون.

لقد قال شوبنهاور أنه ورث من أبيه خلقه وإرادته، وعن أمه ذكاءها. لقد بلغت أمه أوج الشهرة في عالم القصص والروايات، وغدت إحدى مشاهير كتاب القصة في ذلك الوقت. لم تكن أمه سعيدة في حياتها مع زوجها الذي لم تساعده ثقافته على الامتزاج

معها، وعندما توفي زوجها انطلقت تبحث عن الحب المتحرر بعد أن تحررت من قيود هذه الحياة الزوجية. وارتحلت إلى مدينة «فيمار» التي تنسجم مع هذه الحياة المنطلقة التي كانت تتوق لها. وقد ثارت ثورة شوبنهاور على هذا الاتجاه الجديد من أمه، وأثر النزاع بينهما على نفسه وأثار فيها مقته الشديد للنساء الذي رافقه طيلة حياته، ولا يسعنا هنا إلا أن نسرد فقرات من خطاب أرسلته له يصور لنا مدى النزاع بين الأم وولدها حيث تقول له: «إنك عبء ثقيل لا يطاق، والحياة معك عسيرة لا تحتمل لقد طغى غرورك بنفسك على كل صفاتك الطيبة. وغدوت لا فائدة ترجى منك لعجزك عن منع نفسك من تسقط هفوات الناس وعيوبهم».

وهكذا تم الاتفاق بينهما على أن يعيشا منفصلين بعد أن تعذرت الحياة بينهما وأصبح شوبنهاور لا يتردد على منزل أمه إلا كما يتردد عليها الضيوف والزوار من وقت لآخر. وكانت الكلفة والمجاملة المصطنعة تطبع هذه الزيارات تماماً كما يطبع التكلف المصطنع حديث الأغراب لا حديث الأم لولدها. وقد زاد في توتر هذه العلاقة أن «جوتة» الذي كان يحب أم شوبنهاور لأنها كانت تسمح له بإحضار كريستيان معه، أن قال للأم يوماً بأنه سيكون لولدها شأن عظيم، وسيغدو رجلاً مرموقاً ومشهوراً. وقد أثارت هذه الملاحظة استياء الأم وغيرتها من منافسة ولدها لها في شهرتها، فهي لم تسمع بظهور نابغتين في أسرة واحدة وأخيراً في ذروة نزاع بينهما، دفعت الأم ولدها ومنافسها في تبوغها من أعلى درج منزلها. ولكنه نهض واقفاً وقال لها بصوت مختنق من المرارة والحسرة، ان

الأجيال القادمة لن تعرفها، وتسمع بها عن طريقه، وهو بشهرته وذيوع صيته سيخلد اسمها وأسرع فيلسوفنا في مغادرة مدينة «فيمار» وعلى الرغم من أن أمه عاشت بعد ذلك أربعة وعشرين عاماً فإنه لم يـرها بعـد ذلك الحـادث. ومما هـو جديـر بـالـذكـر في هـذا الصـدد أن «بيرون» الشاعر الانجليزي قد ولد في عام (١٧٨٨) وهو العام الذي ولد فيه شوبنهاور، وكان حظه مع أمه سيئاً مثل شوبنهاور. وقد انتهى به هذا الحرمان من عطف أمه إلى ما انتهى إليه شوبنهاور من تشاؤم، فالإنسان الذي يحرم من حنان الأم وحبها ولا يعرف سوى مقتها وكراهيتها، لن يفتنه أو يغريه بعد ذلك شيء من محاسن الدنيا ومباهجها.

وفي الـوقت ذاتـه فقـد واصـل شـوبنهـاور ألعـابـه الـريـاضيـة ودراسته الجامعية، واستوعب من المعلومات فوق مـا درسه في بـرامج الجامعة. وسخر من الحب والعالم وألقى بهما من وراء ظهره. وقد طبع هذا الاتجاه حياته وترك أثره في أخلاقه وفلسفته. وغدا كئيباً ساخراً مرتاباً. قلقاً تستبد به المخاوف ويخشى على نفسه من شرور الناس وغدرهم. وأغلق على نفسه الأبواب.

ولـم يسلـم ذقنه ورقبته لموسى الحلاق إطلاقاً. ونام ومسدسه محشواً بالرصاص دائماً إلى جانبه في انتظار من تحدثه نفسه من اللصوص بالسطو عليه وكان لا يحتمل الجلبة والضجيج وهو يقول في ذلك: «أعتقد أن طاقة الإنسان على تحمل الضوضاء والضجيج من غير أن يضيق به دليل على مقدرته العقلية ويكون مقياساً لها... إن الضجـة والجلبـة تعـذيب للمثقفين الأذكيـاء الـذين يعملون

بعقولهم... لقد سببت لي الضجة والجلبة الناجمة عن الدق والطرق عذاباً يومياً طيلة حياتي» كان شوبنهاور يحس في أعماق نفسه بعظمته، على الرغم من عدم اعتراف الناس به، وعندما فاته النجاح والشهرة انقلب إلى نفسه، يعضها ويقرضها بأسنانه.

لقد عاش وحيداً بلا أم ولا زوجة ولا ولد، ولا أُسرة ولا وطن ولا صديق. ولم تلهب حمى الحماس الوطني التي اجتاحت عصره شعوره واهتمامه. لقد تأثر في عام ١٨١٣ بحماس «فختة» للدخول في حرب تحررية ضد نابليون، وفكر بالتطوع واشترى بعض الأسلحة اللازمة للقتال، ولكن الحكمة أوقفته في الوقت المناسب، وعدل عن التطوع مقنعاً نفسه بأن نابليون لم يزد عن الافصاح عن تأكيد ذاته وشهوته في الاستزادة من الحياة التي يشعر بها ضعاف الناس ويخفونها في صدورهم مرغمين. وبدلاً من الذهاب للحرب، اتجه إلى الأرياف وكتب رسالة في الفلسفة لنيل شهادة الدكتوراة.

وبعد كتابة هذه الرسالة التي كان موضوعها عن «العقل» انصرف بكل وقته وقوته على كتابة كتابه الذي أطلق عليه اسم «العالم كإرادة وفكرة» وعندما أرسله للناشر علق عليه بقوله: «إن هذا الكتاب ليس مجرد سرد لأفكار وآراء قديمة، ولكنه بناء شامخ متماسك من الآراء الأصيلة، والبيان الواضح، ولا يخلو من الجمال على الرغم من عنف أسلوبه، أنه كتاب سيكون في المستقبل مصدراً ومورداً لمئة كتاب».

لقد كان شوبنهاور على ثقة تامة بأنه قد حلّ في كتابه هذا

جميع مشاكل الفلسفة حتى أنه فكّر في صنع خاتم منقوش عليه صورة أبي الهول، وهو يلقي بنفسه في الهاوية، حيث تعهد بأن يفعل ذلك إذ حلت رموزه وطلاسمه.

ومع ذلك فإن هذا الكتاب لم يلق رواجاً أو اهتماماً، فقد كان العالم فقيراً ومتعباً، ولا حاجة به لقراءة كتاب عن فقره وتعبه. وبعد ستة عشر عاماً من طبع الكتاب أبلغ شوبنهاور أن جزءاً من نسخه بيعت بالجملة ورقاً تالفاً ليستخدم في رزم ولف البضائع. وقد أشار شوبنهاور في مقال عن الشهرة في «حكمة الحياة» إلى كتابه العظيم هذا بحرقة وأسى بقوله: «إن كتاباً مثل هذا أشبه بمرآة، إذا نظر فيها حمار فلا ترجو أن يرى فيها ملاكاً». وهل إذا اصطدم رأس وكتاب وانبعث من إحداهما صوت أجوف، أيكون الأجوف هو الكتاب دائماً، ويواصل شوبنهاور كلامه بصوت الكبرياء التي أصابها جرح: «كلما كان الكاتب أو الفيلسوف عبقرياً ويكتب للأجيال القادمة، أو بعبارة أوضح للإنسانية بوجه عام، كان غريباً بالنسبة إلى معاصريه الذين يعيش بينهم، لأن كتابه ليس موجهاً لهم وحدهم، بل يخاطبهم كجزء من الإنسانية عامة. لذلك سيكون هذا الكتاب خالياً من الصبغة المحلية التي تستهويهم، وتسترضيهم وتنال قبولهم.

ويعدئذ يقول في فصاحة الثعلب في قصة العنب:

«هل يشعر الموسيقي بالمديح والإطراء عندما يعلـو استحسان جمهور سامعيه له، إذا عرف أن أكثرهم صم لا يسمعون، وأنهم أوصوا شخصـاً أو اثنين ليصفقوا عنهم ليخفوا عاهتهم وماذا هو قائل

إذا عرف أن ذلك الشخص أو الشخصين كانا مدفوعين بالرشوة لتقديم أعظم استحسان لأضعف عازف موسيقى؟».

لقد أفرغ شوبنهاور نفسه إفراغاً تاماً لكتابه هذا، وكل ما كتبه بعد ذلك كان تعليقاً على هذا الكتاب. وبذلك فقد أصبح معلقاً وشارحاً ومفسراً لهذا الكتاب الذي جعله إنجيل حياته، ففي عام ١٨٣٦ نشر مقالاً عن الإرادة في الطبيعة أدت إلى توسيع الطبيعة لكتابه هذا «العالم كإرادة وفكرة» الذي نشره في عام ١٨٤٤، وفي عام ١٨٤٩ أصدر كتاباً عن «مشكلة الأخلاق الأساسية» وظهر له مجلدان هامان في عام ١٨٥١ عن «النتاج والفضلات» ترجما إلى اللغة الانجليزية. وقد تلقى شوبنهاور مقابل هذين الكتابين الطافحين بالحكمة والذكاء، عشر نسخ منهما تعويضاً له على أتعابه، لا شك أن التفاؤل في مثل هذه الظروف أمر متعذر ومستحيل.

ولم يعكر صفو عزلته الرتيبة بعد أن غادر «فيمار» سوى مخاطرة كانت نفسه تتوق من أجلها منذ مدة طويلة، وهي أن تسنح له الفرصة ليحاضر عن فلسفته في إحدى الجامعات الكبيرة، وقد أُتيحت له هذه الفرصة في عام ١٨٢٣ عندما دُعي إلى جامعة برلين لبسط فلسفته أمام طلابها كمحاضر خاص. فتعمد أن يحدد لإلقاء محاضراته نفس الأوقات التي كان يلقي فيها «هيجل» محاضراته، وكان «هيجل» في ذلك الحين في أوج شهرته. وكان شوبنهاور على ثقة تامة بأن الطلاب سيقارنون بينه وبين «هيجل» بعين الأجيال القادمة فيفضلونه ويقبلون عليه. ولكنه أحسن الظن كثيراً في مقدرة

الطلاب على تقديره، ووجد نفسه يلقي محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية. فاستقال من منصبه وانتقم لنفسه من «هيجل» بالتشهير به، وفي عام ١٨٣١ انتشرت الكوليرا في برلين، وفر «هيجل» وشوبنهاور من المدينة. ولكن «هيجل» عاد إلى برلين قبل أن ينتهي تطهيرها من الوباء تماماً، فأُصيب بها ومات بعد إصابته بأيام قليلة، أما شوبنهاور فلم يتوقف إطلاقاً وواصل سيره إلى أن وصل إلى فرانكفورت حيث أمضى البقية الباقية من حياته التي طالت إلى سِن الثانية والسبعين.

وكمتشائم حساس فقد تجنب الوقوع في حفرة المتفائلين، وأبى أن يسخِّر قلمه للكسب أسوةً بسقراط الذي كان يرفض أجراً من تلاميذه. لقد ورث حصة من مصنع خلّفه أبوه وعاش في اعتدال على ريع هذه الحصة. واستثمر ماله بحكمة بالغة لا تتفق مع فيلسوف مثله، وعندما فشلت إحدى الشركات التي كان قد اشترى أسهماً فيها، عرضت عليه تعويضاً بدفع ٧٠٪ من قيمة أسهمه، وقد رضي بقية المساهمين بهذا التعويض، ولكنه رفض وواصل مسعاه للحصول على قيمة أسهمه كاملة وظفر بذلك. ومكنه دخله هذا من استئجار غرفتين في بنسيون، عاش فيهما الثلاثين سنة الباقية من حياته بلا صديق سوى كلبه، الذي أطلق عليه اسم «أطما» (وهو اسم يطلقه البرهمي على روح العالم) ولكن مجّان المدينة أطلقوا على كلبه اسم «شوبنهاور الصغير» وقد جرت عادته أن يتناول طعام غدائه في مطعم يتردد عليه الانجليز وكان يضع ديناراً ذهبياً على مائدة الطعام أمامه في كل مرة قبل تناول طعامه، ويعيده إلى جيبه بعد

انتهاء كل وجبة، وسأله خادم المائدة في شيء من السخط عن هذا التصرف فأجابه شوبنهاور، أنه قد أخذ على نفسه عهداً بإلقاء هذا الدينار الذهبي في صندوق الفقراء في أول مرة يسمع فيها الضباط الانجليز الذين يأكلون في المطعم يومياً يتحدثون في شيء آخر سوى الحديث عن الخيل والنساء والكلاب. وهو يعيده إلى جيبه لأنهم لا حديث لهم سوى في هذه الأمور.

لقد تجاهلته الجامعات وتجاهلت كتبه، وكأنها بذلك قد أيدت زعمه بأن ما أحرزته الفلسفة من تقدم كان خارج جدران المعاهد العلمية، قال نيتشه «لا شيء أساء إلى أساتذة الجامعة والعلماء الألمان أكثر من مخالفة شوبنهاور لهم». ولكنه صبر وكان على ثقة من اعتراف الناس به مهما جاء هذا الاعتراف متأخراً. وقد تحقق رجاؤه فأقبل المثقفون من أبناء الطبقة المتوسطة من محامين وأطباء وتجار على قراءة كتبه لأنهم وجدوا فيه فيلسوفاً لا يقصر بحثه على ادعاء معرفة أوهام الميتافيزيقا الخيالية، بل يقدم لهم دراسة وافية واضحة عن ظواهر الحياة الحقيقية.

لقد اتجهت أوروبا التي خيبت ظنها المثالية والجهود التي طبعت عام ١٨٤٨ بطابعها إلى فلسفته التي صورت حالة اليأس التي عرفتها أوروبا في عام ١٨١٥، أن هجوم العلم على اللاهوت، وآثار الحرب وانتشار الفقر، والكفاح من أجل البقاء والدعوة إلى النظم الاشتراكية، كلها ساعدت شوبنهاور ورفعته إلى ذروة المجد والشهرة.

لم يكن قد بلغ من الكبر عتيا ليقعده عن التمتع بشعبيته وشهرته، وأخذ يقرأ بشغف وشره كل ما كتب عنه من مقالات وطلب من أصدقائه أن يرسلوا له كل ما يصل إلى أيديهم من تعليقات تنشرها الصحف حوله. وتعهد أن يدفع لهم أجرة البريد. وفي عام ١٨٥٤ أرسل له فاجنر نسخة عن قطعة من روائع موسيقاه مرفقة بكلمة تقدير لفلسفته الموسيقية.

وهكذا أوشك أن يتحول المتشائم العظيم إلى متفائل في أيام شيخوخته وراح يعزف على القيثارة كل يوم بعد الغداء، ويحمد الوقت الذي خلّصه من نيران الشباب، وهرعت جموع الناس من جميع أنحاء العالم لرؤيته، وعندما احتفل ببلوغه السبعين من عمره انهالت عليه التهاني من كل بلد وكل قارة.

لم يحن الوقت بعد، فقد عاش بعد ذلك سنتين، وفي اليوم الحادي والعشرين من شهر سبتمبر جلس وحده لتناول طعام الإفطار، وكان يبدو وافر الصحة، ووجدته ربة الدار بعد ساعة لا يزال جالساً على المائدة ساكناً لا يتحرك وتقدمت منه فوجدته ميتاً.

٣ ـ العالم كفكرة:

إن ما يثير دهشة القارىء لدى قراءة كتاب «العالم كإرادة وفكرة» هو سهولة أسلوبه ويسر فهمه. فقد خلا من تعقيد المصطلحات التي نجدها في كتب «كانت» والتشويش الموجود في «هيجل» ومصطلحات الهندسة في سبينوزا. لقد كان كل شيء في كتاب شوبنهاور واضحاً ومنظماً ومركزاً تركيزاً يدعو إلى الإعجاب

حول نظريته الأساسية وهي أن العالم إرادة، وعلى ذلك يكون العالم كفاحاً، ويترتب على الكفاح بؤس وشقاء. لقد امتاز كتابه هذا بنزاهة البحث وأمانته وعنفه وعدم تساهله، وجاء زاخراً بالأمثلة لتوضيح فكرته، وجديداً في فكاهته، وابتعاده عن الغموض الذي ميّز سابقيه من الفلاسفة ولكن ما هو السبب في عدم رواج هذا الكتاب وكساده وعدم تحمس القرّاء له، قد يكون السبب هو أن شوبنهاور هاجم في كتابه أولئك الذين كان في وسعهم الدعاية له، وهم أساتذة الجامعة، فقد كان (هيجل) الحاكم بأمره في عالم الفلسفة في ألمانيا ومع ذلك فإن شوبنهاور لم يعبأ به ولم يضيع وقتاً في مهاجمته، ونقده. فقد ذكر في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه:

لا شيء يسيء للفلسفة في وقت من الأوقات أكثر من اتخاذها وسيلة للتعيش وكسب الرزق والوصول إلى مطامع وأهداف سياسية.. لقد اتخذ هؤلاء السادة من الفلسفة وسيلة لكسب الرزق وعملوا وفقاً للمثل القائل من يأكل من مال السلطان يحارب بسيفه، أو المثل القائل أغنى غنية من أكل من خبزه، واعتبروا مثل هذا العمل صالحاً. لقد اعتبر الفلاسفة الأقدمون اكتساب المال عن طريق الفلسفة صفة من صفات السفسطائيين. ولا شيء يمكن أن نجنيه من الذهب سوى الاعتدال وعدم التطرف في الآراء الفلسفية... من المستحيل لعصر مجد (هيجل) واعتبره أعظم الفلاسفة طيلة عشرين سنة تقدير من أخذ عليهم تقديرهم (لهيجل) أن الحقيقة ستبقى دائماً هدف القليل من الناس وستبقى في انتظار هؤلاء القلة بصبر وهدوء.

إن الحياة قصيرة، ولكن الحقيقة «بعيدة الأثر وحياتها أطول».

هذه كلمات نبيلة ولكنها ممزوجة بالمرارة والاستياء إذ أننا لا نجد إنساناً كان يتوق لاستحسان الناس له وإعجابهم به أكثر منه، وكان مما يزيد في نبل كلامه أن لا يتعرض إلى هيجل بشيء من هذا؟ إذ لا شيء نستطيع أن نقوله عن وسيلة التعيش وكسب الرزق سوى الخير، أما بالنسبة إلى الاعتدال في الآراء الفلسفية التي أخذها شوبنهاور على هيجل فأمره متروك لاعتراف الناس به، لقد اعتاد شوبنهاور أن يقول: «إنني لا أرى شيئاً تم تحقيقه في الفترة الواقعة بين (كانت) وبيني» فهو يقول: «أعتقد أن هذه الفكرة وهي أن العالم إرادة هي الفكرة التي بحثت عنها الفلسفة، إن ما أقصده فقط هو تعريف وشرح فكرة واحدة فقط، وعلى الرغم من جميع محاولاتي في إيجاز شرحها لم أجد وسيلة لاختصارها بأقل من هذا الكتاب..».

اقرأ الكتاب مرتين، مستخدماً الصبر وطول البال في المرة الأولى. ليس الاعتدال في الفلسفة سوى نفاق وتواضع مصطنع.

ولكنا لا نجد تواضعاً في العبارة الأولى التي صدر بها شوبنهاور كتابه الذي بدأه بقوله «العالم فكرة» وهو يقصد بذلك ما ذهب إليه «كانت» من أننا نعرف العالم الخارجي عن طريق إحساساتنا وأفكارنا. واتبع شوبنهاور هذا بعرض واضح قوي للمذهب المثالي.

ولكن هذا العرض على الرغم من قوته أضعف أجزاء الكتاب

وأقلها أصالة في الرأي.. وكان من الأفضل له تأخير هذا العرض وبحثه في آخر الكتاب لا في أوله. بقي شوبنهاور مجهولاً من العالم جيلاً من الزمان لأنه أخفى أفكاره وراء مئتي صفحة تحدث فيها عن المذهب المثالي. إن أهم جزء في الفصل الأول من الكتاب هو هجومه على المذهب المادي. فهو يتساءل بقوله: كيف يمكننا أن نفسر العقل بأنه مادة ما دمنا لا نعلم المادة إلا عن طريق العقل.

كلا من المستحيل أن نصل إلى حل لغز الميتافيزيقا، وأن ستكشف كنه الحقيقة، بأن نبدأ ببحث المادة أولاً، ثم ننتقل منها إلى بحث الفكر، بل يجب أن نبدأ بذلك الـذي نعرفه معرفة مباشرة قريبة - أنفسنا. «إننا لن نصل أبداً إلى طبيعة الأشياء الحقيقية من الخارج مهما طال بحثنا ولن نصل إلى شيء سوى صور وأسماء». ونحن في ذلك مثل رجل يدور حول قصر يبحث عبثاً عن مدخل وأحياناً يرسم الواجهة. دعنا ندخل إلى الداخل، أننا إذا استطعنا كشف طبيعة عقولنا النهائية فقد نظفر بمفتاح العالم الخارجي.

٤ - العالم كإرادة.

أ - إرادة الحياة:

لقد اتفق العلماء جميعاً بغير استثناء على أن جوهر العقل هو الفكر والإدراك، والإنسان عندهم حيوان عاقل. (يجب أن ننبذ هذه الغلطة القديمة العامة ونطرحها جانباً) لأن الإدراك مجرد قشرة سطحية لعقولنا، ونحن لا نعلم شيئاً عما في داخل هذه القشرة السطحية كما في الأرض لا نعلم عنها سوى قشرتها، إذ أن تحت

العقل الواعي إرادة واعية أو لا واعية، وهي قوة حيوية مكافحة ملحة وهي فاعلية تلقائية. إرادة ذات رغبة آمرة عاتية. قد يبدو العقل أحياناً وكأنه هو الذي يقود الإرادة، ولكنه بذلك كالدليل الذي يقود سيده فقط، إن الإرادة (هي الرجل الأعمى القوي الذي يحمل على كتفيه الرجل الأعرج المبصر) فنحن لا نريد شيئاً لأننا وجدنا أسباباً له، ولكننا نجد أسباباً له لأننا نريده، كما أننا وضعنا الفلسفة والدين وأحكمنا صنعهما لنحجب فيهما رغباتنا، ولهذا يسمي شوبنهاور الإنسان «بالحيوان الميتافيزيقي» لأن الحيوان يرغب بغير اللجوء إلى الميتافيزيقا والإنسان مسوق بإرادته لا بعقله. يقول شوبنهاور لا شيء أكثر إثارة وتهيجاً للأعصاب عندما نحاول إقناع إنسان عن طريق الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، ونبذل جهوداً وألماً في محاولة إقناعه، ثم يتضح لنا أخيراً أنه لم يفهم وسوف لن يفهم وإننا ينبغي أن نخاطبه عن طريق إثارة ما يريد ويرغب، أي عن طريق إرادته. ومن هنا يتضح عدم فائدة المنطق.

ولم يتمكن أحد إطلاقاً من إقناع أحد بالمنطق وحتى علماء المنطق أنفسهم يستخدمون المنطق وسيلة لكسب العيش فقط. لكي تقنع إنساناً يجب أن تلجأ إلى إثارة مصلحته الشخصية إلى رغباته وإرادته. انظر كيف نتذكر انتصاراتنا مدة طويلة من الزمان وكيف ننسى هزائمنا بسرعة. إن الذاكرة خادمة الإرادة. إننا نخطىء في إعداد حساباتنا خطأ يكون في الأغلب لمصلحتنا أكثر مما نخطىء لمصلحة غيرنا، ويقع هذا الخطأ منا بغير أدنى أي قصد سيء من جانبنا، ومن جهة أخرى فإننا نلاحظ أن عقل أغبى إنسان يتحول إلى

ذكاء مرهف عندما تكون المسألة المطروحة للبحث متمشية مع رغباته وعلى العموم فإن العقل ينمو ويتطور في الخطر كما في الثعلب أو بدافع الحاجة كما في المجرم. ولكنه دائماً يكون خاضعاً للرغبة وأداة في يدها. وعندما يحاول العقل أن يحل محل الإرادة فإن الاضطراب يتبع هذه المحاولة ولا يتعرض إلى الخطأ أكثر من الشخص الذي يحكم عقله وفكره فقط.

تأمل في كفاح الناس لتأمين طعامهم وزوجاتهم أو أطفالهم. هل يمكن أن يكون هذا من عمل العقل؟ كلا ولا ريب، والسبب هو إرادة الحياة النصف واعية، إرادة الحياة كاملة. «قد يبدو للناس أنهم مسحوبون من الأمام والواقع أنهم مدفوعون من الخلف»، فهم يفكرون أنهم مسوقون بما يرون، بينما هم في الحقيقة مدفوعون بما يشعرون بالغريزة التي لا يدركون عملها نصف الوقت ليس العقل سوى وزير للخارجية. «فقد أنتجته الطبيعة لخدمة إرادة الفرد، وقد أعد فقط لمعرفة الأشياء طالما هي دوافع للإرادة، لا أن يبحث عنها ليدرك حقيقة وجودها وأن الإرادة هي الدائم الثابت الوحيد في العقل... وهي التي تعطي عن طريق غرضها الثابت وحدة لمشاعر الإنسان ووعيه وتربط جميع آرائه وأفكاره بعضها ببعض وجمعها في انسجام دائم مستمر».

إن شخصية الإنسان تكمن في إرادته، وليس في عقله، وشخصية الإنسان وأخلاقه أيضاً استمرار للفرض ووجهة النظر، وهذه إرادة.

إن اللغة الشعبية صحيحة عندما تفضل القلب على الرأس

وهي تعرف أن الإرادة الطيبة أعمق من العقل الخالص وأكثر اعتماداً. وعندما تسمي الإنسان داهية أو عالماً، أو ماكراً فهي تدل على ريبتها فيه وكراهيتها له. إن نبوغ العقل يستثير الإعجاب والتقدير ولكنه يستحيل أن يحظى بالمحبة، هذا كما أن جميع الديانات تعد بالجزاء وتنادي به... لحسنات الإرادة والقلب، ولكنها لا تعد بمجازاة نبوغ العقل والفهم بالحسنات.

وحتى الجسم نفسه فهو من إنتاج الإرادة، فالدم الذي تدفعه تلك الإرادة التي نسميها بغموض بالحياة، يبني أوعيته التي يجري فيها بشق أقنية في جسم الجنين، وتزداد هذه الأقنية عمقاً وتنفلق وتصبح عروقاً وشرايين. إن إرادة الإنسان أن يعرف تبني المخ، تماماً كما أن إرادته في أن يقبض على الأشياء تكون الأيدي، وإرادته ليأكل تتطور بالجهاز الهضمي، وليس هذا الازدواج، وهو صور الإرادة من جهة وصور الجسد من جهة أخرى - إلا جانبين لعملية واحدة وحقيقة واحدة - وأفضل طريقة لرؤية هذه العلاقة بين الإرادة والجسد هي العواطف حيث ترى الشعور يتبعه تغيرات بدنية معينة وحيث يشكل الشعور والتغيرات الجسدية الداخلية وحدة مركبة واحدة.

إن عمل الإرادة وحركة الجسم ليسا شيئين مختلفين، معروفين بالموضوعية توحدهما رابطة السببية، وليس بينهما علاقة العلة بالمعلول، بل هما شيء واحد، ولكنهما يحدثان بطرق مختلفة - كل الاختلاف - حالاً ومرة ثانية في الإدراك أن عمل الجسم ليس إلا عمل الإرادة مجسّداً، وهذا صحيح في كل حركة من حركات

الجسم، وليس الجسم كله سوى إرادة مجسدة. . . لذلك يجب أن توافق أجزاء الجسم الرغبات الأساسية التي توضح فيها الإرادة نفسها توافقاً تاماً، ولا بدّ أن تكون هذه الأجزاء هي التعبير المرئي لهذه الرغبات. فالأسنان والحلق والأمعاء هي الجوع مجسداً، وأعضاء التناسل هي الرغبة الجسدية مجسدة. . . ويشكل الجهاز العصبي كله السلك الموصل للإرادة الذي تمده في الداخل والخارج. . . وكما أن الجسم الإنساني بصفة عامة يوافق الإرادة الإنسانية بصفة عامة فكذلك البنية الجسدية للفرد توافق إرادة الفرد، أي شخصية الفرد.

إن العقل يتعب، أما الإرادة فلا تتعب إطلاقاً، والعقل يحتاج إلى النوم، ولكن الإرادة تعمل حتى في حالة النوم. إن التعب كالألم له مكان في المخ، والعضلات التي لا تتصل بالدماغ كالقلب مثلاً لا تتعب إطلاقاً والعقل يتغذى في النوم، أما الإرادة فلا تحتاج إلى تغذية لذلك نجد الحاجة إلى النوم تشتد أكثر عند الذين يعملون بعقولهم. (يجب أن لا تؤدي بنا هذه الحقيقة إلى إفـراط يتحول إلى مضيعة للوقت). . .

إن حياة الإنسان تهبط في النوم إلى مستوى النبات، وحينئذ تعمل الإرادة وفقاً لطبيعتها الأصلية الجوهرية لا يزعجها شيء من الخارج، ولا تقلل قوتها فاعلية المخ وما يبذل من مجهود في سبيل المعرفة، وهي أثقل الوظائف العضوية. . . لذلك فإن كل قوة الإرادة تتوجه أثناء النوم إلى الاحتفاظ بالجهاز العضوي وتحسينه، وبذلك يتمكن الجسم من استرداد ما فقده من نشاط وحيوية أثناء النوم، لقد

أصاب برداخ عندما أعلن أن النوم هو الحالة الأصلية والجنين يكاد أن يكون نومه متصلاً، والرضيع ينام معظم الوقت تقريباً. إن الحياة صراع ضد النوم وفي باديء الأمر نفوز بالنصر ضده، ولكنه في النهاية يسترد منا ما سلبناه في انتصارنا عليه. إن النوم قطعة من الموت استعرناها لتجديد ما استنزفناه من حيوية وحياة أثناء النهار. إن النوم عدونا الأبدي، وهو يتملكنا جزئياً حتى في يقظتنا.

وفضلاً عن ذلك ماذا نتوقع من عقول يتعرض أعقلها وأحكمها كل ليلة إلى أحلام غريبة لا معنى لها، وفي النهار يستمد الإنسان أفكاره وتأملاته منها.

إذن فالإرادة هي جوهر الإنسان، والآن، ما المانع أن تكون جوهر الحياة في جميع صورها، وأن تكون جوهر الجماد؟ وماذا يمنع أن تكون الإرادة هي الشيء في ذاته الذي بحثنا عنه طويلاً ويئسنا من الوصول إليه، وأن تكون الإرادة هي الحقيقة النهائية الداخلية، وكنه جميع الأشياء الخفي؟

دعنا نحاول إذن تفسير العالم الخارجي بالإرادة، ولنتجه من فورنا إلى أعماق الموضوع، فنرفض ما قاله الآخرون من أن الإرادة شكل من القوة، ونقول أن القوة شكل أو صورة من الإرادة، ونجيب على سؤال هيوم عن السببية فنقول أن السببية هي الإرادة. فكما أن الإرادة هي العلة العامة في أنفسنا، فهي كذلك علة الأشياء وما لم نفهم العلة على أنها إرادة، فستبقى السببية عبارة غامضة ولا معنى لها. وما لم نفهم العلة على أنها إرادة فسنظل مسوقين إلى ترديد صفات غامضة مثل «القوة» والجاذبية، وغيرها، نحن لا نعرف ما هي

هذه القوى ولكنا نعلم على الأقل بوضوح أكثر قليلاً ما هي الإرادة. دعنا نقول إذن بأن الدفع والجذب والتركيب والانحلال والمغنطيسية والكهرباء والجاذبية والتبلور هي إرادة؟ لقد عبّر «جوته» عن هذه الفكرة في عنوان إحدى قصصه، عندما سمى تجاذب الحبيبين الذي لا يمكن مقاومته بالامتزاج الانتخابي، أن القوة التي تجذب الأحبة هي القوة التي تجذب الكواكب.

وهكذا في حياة النبات، فكلما هبطنا إلى أسفل صور الحياة، كلما صغر الدور الذي يلعبه العقل، ولكن هذا لا يحدث في الإرادة إذ أنها تبقى كما هي.

إن ما فينا من إرادة تتابع أغراضها في ضوء المعرفة، ولكن الإرادة في النبات، تكافح كفاحاً أعمى وأبكم بطريقة ثابتة لجهة واحدة لا تتغير، ومع ذلك يجب أن تندرج تحت اسم الإرادة في كلتا الحالتين... أن اللا شعور هو الحالة الأصلية والطبيعية لسائر الأشياء. ولذا فهو الأساس الذي تفرع عنه الشعور وبخاصة في الكائنات الحيّة، حيث يكون الشعور تفتحها وتجوهرها الأسمى، ولكن اللا شعور تبقى له السيطرة دائماً. وعلى ذلك فإن معظم الموجودات تكون بلا شعور ولكنها مع ذلك تعمل وفقاً لقوانين طبيعتها - أي بإرادتها، وفي النباتات شبه ضعيف جداً من الشعور أو الوعي. وليس في أحط أنواع الحيوان إلّا فجر وبداية هذا الشعور، وحتى بعد أن يصعد الشعور مجتازاً مراحل الحيوان إلى أن يصل إلى الإنسان وعقله، فإن اللا شعور في النبات الذي بدأ منه الشعور يبقى هو الأساس، ويمكننا اقتفاء أثره في ضرورة النوم.

لقد كان أرسطو على حق عندما قال بوجود قوة في ذلك الذي يشكل كل صورة في النبات والكواكب والحيوان والإنسان، أن غريزة الحيوان بصفة عامة تقدم لنا أفضل مثال لما بقي من فلسفة البحث عن غايات الطبيعة «الفلسفة الغائية» لأن الغريزة عمل شبيه لذلك الذي تقوده فكرة الغاية وهكذا فإن كل بناء في الطبيعة يشبه ذلك الذي تهديه فكرة الغاية، ومع ذلك فهو خال منها تماماً.

إن البراعة الآلية العجيبة في الحيوان تظهر لنا بوضوح كيف أن الإرادة أسبق من العقل، أنظر إلى ذلك الفيل الذي سيق إلى أوروبا وعبر، وهو في طريقه، مئات من الجسور. كيف رفض عبور جسر ضعيف على الرغم من أنه رأى كثيراً من الجياد والناس يعبرونه، وانظر إلى ذلك الكلب الصغير «الجرو» كيف يخشى القفز من المائدة وهو لا يخشى القفز عن طريق البرهان العقلي (لأنه لم يسبق له تجربة من هذا النوع من القفز). إنه يخشى القفز بالغريزة، وانظر إلى قرود «الأورانج أوتانج» وهي تقترب من النار التي وجدتها أمامها لتنعم بدفئها ولكنها يستحيل أن تخطىء فتحاول أكل هذه النار، ومن هنا يتضح لنا أن هذه الأعمال غريزية، وليست نتيجة لمنطق أو تفكير، أنها ليست تعبيراً للعقل بل الإرادة.

إن الإرادة طبعاً هي إرادة الحياة، أرادة لبلوغ حد أعلى من الحياة، كما هي عزيزة هذه الحياة بالنسبة إلى جميع المخلوقات الحيّة، إن البذور الجافة تبقى محتفظة بقوة الحياة الكامنة فيها ثلاثة آلاف سنة، وعندما تصادف في النهاية الظروف المناسبة تنمو وتترعرع إلى شجرة أو نبات، وفكر في هذه الضفادع البرية التي

وجدت بين أحجار الجير تدل على أن حياة الحيوان قادرة على إرجاء نفسها حيث بقيت هذه الضفادع بين أحجار الجير عدة آلاف من السنين تنتظر العودة إلى الحياة، أن الإرادة هي إرادة الحياة، وعدوها الأبدي هو الموت.

ومن يدري فقد تتغلب إرادة الحياة هذه على الموت؟

٢ ـ إرادة التناسل:

تستطيع أن تهزم الموت بالتناسل إذ إن كل كائن عضوي عادي يسارع إلى تضحية نفسه من أجل التناسل إذا ما بلغ حد النضوج، من العنكب الذي تلتهمه أنثاه بمجرد تلقيحه إياها، والزنبور الذي يكرس حياته في جمع القوت لنسل لن يراه أبداً، إلى الإنسان الذي يحمل نفسه أعباء جسيمة ينوء تحت أثقالها ليطعم أولاده ويلبسهم ويعلمهم ويثقفهم، فالنسل هو الغرض النهائي لكل كائن عضوي، وهو أقوى الغرائز، وهو الوسيلة الوحيدة التي تمكن الإرادة من قهر الموت، ولكي تضمن الإرادة قهر الموت فقد تعمدت ألا تضع إرادة النسل تحت رقابة العقل أو المعرفة والتأمل، وحتى الفلاسفة فقد تناسلوا وأنجبوا أولاداً.

إن الإرادة تبدي نفسها في التناسل مستقلة عن المعرفة وهي تعمل في هذا المجال بطريقة عمياء كما تعمل في الطبيعة اللا شعورية... ولذلك فقد جاءت أعضاء التناسل مركز الإرادة، وتشكل المركز المقابل للمخ الذي يمثل المعرفة... وأعضاء التناسل هي أساس حفظ الحياة لأنها تضمن حياة لا تنتهي، ومن

أجل هذا السبب فقد عبدها اليونان والهندوس.

فقد ذكر هوذيود وبارمنيدس أن إله الحب هو الأول وهو الخالق الذي صدرت عنه جميع الأشياء، إن العلاقة بين الجنسين... هي في الحقيقة النقطة المركزية الخفيّة لجميع الأعمال والسلوك، وهي تسترق النظر إلى كل مكان على رغم جميع الحجب والأقنعة التي أُلقيت عليها، وهي سبب الحرب وغاية السلام، وهي أساس الجد والرصانة وهدف الهزل والمزاح، وينبوع النكتة الفياض الذي لا ينضب، ومفتاح كل وهم خداع، ومعنى كل تلميح مبهم وغامض... فنحن نراها في كل برهة تبرز نفسها كسيدة العالم ووارثته الحقيقية. جالسة على عرش الإباء في كمال قوتها تنظر من عليائها نظرة ازدراء واستخفاف وسخرية وتضحك على ما يعده الناس من قيود لتقييدها وكبتها وسجنها، أو تحديدها على الأقل أو لإخفائها كلما أمكن إلى ذلك سبيلاً، أو السيطرة عليها وإخضاعها والتقليل من شأنها، أو تخفيف الاهتمام بها والنزول بها إلى مرتبة ثانوية من مراتب الحياة.

إن ميتافيزيقا الحب تدور حول تبعية الأب للأم أو الولد لولده، أو الفرد للنوع، وقانون الجاذبية الجنسيّة أولاً، هو أن اختيار الوليف أو العشير مهما كان اختياراً لاشعورياً يتقرر إلى مدى كبير بحيث يتلاءم الوليفان لإنتاج النسل.

كل وليف يبحث عن وليفه الذي يمحو منه عيوبه ونقائصه حتى لا تورث، فالرجل الضعيف البنية يبحث عن امرأة قوية البنية... وكل واحد سيرى في عينيه جميلاً كل ما ينقصه من كمال موجود في

وليفه، ويصف بالجمال نواحي النقص في وليفه التي تناقض نواحي النقص فيه نفسه.

إن الصفات الجسدية في الوليفين تكون بحيث تحتفظ للنوع بصفاته المميزة بقدر الإمكان، بحيث يكون الواحد منهما مكملاً ومتمماً للآخر وهو ما يرغب فيه رغبة خاصة... إن شعورنا العميق عندما نفكر في كل جزء من الجسد، وارتيابنا ووسوستنا في النظر إلى المرأة التي تبدأ في إسعادنا... كل هذا يحدث للفرد من غير أن يعرف به، بدافع نظام فوق نفسه.

كل فرد يفقد جاذبيته للجنس الآخر بمقدار ابتعاد كل واحد منهما عن أنسب فترات حياته للتناسل ولذلك فإن للشباب جاذبية حتى ولو خلا من الجمال ولكن لا جاذبية لجمال بغير شباب...

ومع ذلك فإن أشقى الزواج هو الزواج الذي تمّ على أساس الحب والسبب في ذلك هو أن هدف الزواج هو بقاء النوع لا لذة الفرد. يقول المثل الاسباني «أن الذي يتزوج عن حب سيعيش في كرب» أن نصف مشاكل الزواج ناجمة عن التفكير في الزواج بأنه لذة وتوليف بدلاً من التفكير فيه كنظام لحفظ الجنس أن الطبيعة لا تبالي فيما إذا دامت سعادة الزوجين يوماً واحداً أو إلى الأبد ما دام التناسل ممكناً. إن أسعد الزواج هو ما يتم بإشراف آباء الزوجين وهو أسعد من زواج الحب. ومع ذلك لا يسعنا إلا تقدير المرأة التي استجابت لروح الطبيعة وفضلت ما هو أهم بينما كانت نصيحة والديها تقوم على روح الأنانية الفردية، ولكن الحب هو أفضل وسيلة لتحسين النسل.

ويما أن الحب خديعة تدبرها الطبيعة لأداء أغراضها فالزواج يبلي الحب ويقضي عليه، ولا يسعد بالزواج سوى الفلاسفة ولكن الفلاسفة لا يتزوجون.

إن خضوع الفرد لنوعه، وأنه مجرد أداة يتخذها الجنس لاستمرار بقائه، يظهر مرة ثانية في اعتماد حيوية الفرد على حالة خلاياه التناسلية.

يجب اعتبار الغريزة الجنسيّة كحياة شَجرة النوع الداخلية التي تنمو عليها حياة الفرد، فالفرد من نوعه كالورقة من الشجرة تتغذى منها وتساعد في تغذيتها، وهذا هو لسبب قوة الغريزة الجنسيّة، وفي أنها تنبع من أعماق طبيعتنا. فإذا قمنا بخصي فرد نكون بخصينا له قد قطعناه من شجرة النوع التي ينمو عليها مما يؤدي به إلى الذبول والوهن، وانحطاط قواه العقلية والجسدية. إن خدمة الفرد للنوع أي عملية الإخصاب والتلقيح يتبعها دائماً تعب مؤقت وإنهاك وانحطاط في كل القوى في الحيوان. ويتبعها موت عاجل عند معظم الهوام والحشرات. أما بالنسبة إلى الإنسان، فإن خمود القوى التناسلية معناه أن الفرد يدنو من الموت، كما أن الإفراط في استخدام هذه القوة في كل سن يؤدي إلى تقصير العمر، بينما الاعتدال في استخدامها يزيد في قوة الإنسان كلها، وخصوصاً القوى العضلية، وقد روعي هذا الاعتدال في تدريب الرياضيين الإغريق. كما أن كبح الحشرة عن التقليح قد يطيل حياتها ويمتد بها ربيعاً آخر، كل هذا يشير إلى أن حياة الفرد في أعماقها مستعارة من حياة النوع... أن التناسل هو الذروة العليا الذي يهوي منها الفرد بعد

بلوغه إياها هوياً سريعاً أو بطيئاً بينما تؤكد الحياة الجديدة (المولود) للطبيعة بقاء النوع، وهي تعيد الظاهرة نفسها. . . وهكذا فإن تعاقب الموت والأنسال بمثابة نبضات القلب للنوع. . . أن الموت بالنسبة إلى النوع كالنوم بالنسبة إلى الفرد، هذا هو مبدأ الخلود العظيم. . لأن العالم بأسره بجميع ما فيه من ظواهر، هو تجسيد لإرادة واحدة خفيّة. . . الفكرة التي تنسب إليها جميع الأفكار الأخرى كما ينسب الانسجام إلى الصوت المنفرد. . . يقول «جوته». . . : «إن لأرواحنا طبيعة لا ينالها الفناء ونشاطها يمتد من الأبد إلى الأبد، إنها كالشمس التي تبدو لأعيننا بأنها غاربة ولكنها في الحقيقة لا تغرب أبداً وتضيء بلا انقطاع» لقد أخذ هو من هذا التشبيه ولست أنا الذي أخذته عنه.

إن الزمان والمكان يظهران أننا كـائنات منفصلة، لأنهما يشكلان مبدأ الفردية التي تقسم الحياة إلى كائنات عضوية متميّزة كما تظهر في أماكن أو أزمنة مختلفة. . . إذاً ليس الزمان والمكان إلا حجاباً وهمياً يخفي عنا وحدة الأشياء. إذاً ليس في الحقيقة إلا نوعاً واحداً، وحياة واحدة وإرادة واحدة. إن جوهر الفلسفة هو أن تفهمك في وضوح أن الفرد ليس إلا ظاهرة وليس الشيء في ذاته، وأن تريك «دوام الصورة الثابتة من خلال تغير المادة المستمر». إن شعار التاريخ هو كلما تغيرت الأشياء أكثر كلما بقيت نفسها أكثر.

إن من لم تظهر الناس وجميع الأشياء في عينيه دائماً مجرد أشباح وأوهام ليست لديه مقدرة على الفلسفة. . . أن فلسفة التاريخ الحقيقية تكمن في إدراك وجود ثابت لا يتغير، وإن ظهر لنا كما نراه متغيراً تغيراً لا نهاية له في الحوادث المتشابكة، وهو يتابع اليوم نفس

الغايات التي تابعها بالأمس والتي سيتابعها إلى الأبد، وعلى فيلسوف التاريخ أن يتعرف على الصفة المتماثلة في كل الحوادث. . . وأن يرى الإنسانية هي نفسها في كل مكان على الرغم من اختلاف الظروف الخاصة للعادات والأخلاق والأزياء. . . أن قراءتك «لهيرودوتس» من وجهة نظر فلسفية تكفي لدراسة التاريخ. . . إن رمز الطبيعة الحقيقي في كل مكان وزمان هو الدائرة، لأنها تشير إلى التكرار.

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن التاريخ كله ليس سوى خطوات تمهيدية ناقصة قصد منها أن تؤدي إلى العصر العظيم الذي نعيش فيه، ولكن هذه الفكرة عن تقدم العالم ليست سوى مجرد خداع ووهم، لقد تحدث الحكماء بصفة عامة عن نفس الحكمة في جميع العصور، وتشابه الحمقى من الناس في أعمالهم في جميع العصور. وهكذا ستستمر الحال لأننا كما يقول «فولتير» سنرث العالم كما وجدناه في سخافته وشره وفساده.

إننا نرى على ضوء ما تقدم معنى جديداً للجبرية التي لا مفر منها، كما يقول «سبينوزا» لو كان للحجر الذي يلقى في الهواء إدراك لاعتقد أنه يتحرك بإرادته الحرة، وأنا أُضيف إلى قوله أن الحجر على صواب، لأن الحافز الذي يدفع الحجر هو الحافز الذي يدفعني، وأن ما يظهر في الحجر من تماسك وجاذبية وصلابة، هو في طبيعته الداخلية، هو ما أراه في نفسي أيضاً وأُسميه الإرادة وهو ما كانت الصخرة ستسميه بالمعرفة لو أوتيت المعرفة، ولكن الإرادة ليست حرة لا في الحجر ولا في الفيلسوف. . . أن الإرادة كمجموعة تكون

حرة، لأنه لا يوجد إرادة أخرى بجانبها لتحددها. ولكن كل جزء من الإرادة العامة ـ كل نوع، كل كائن عضوي وكل عضو يقرره الكل.

يعتقد كل إنسان بأنه حر حرية تامة، حتى في أعماله الفردية ويعتقد أنه قادر في كل لحظة على أن يبدأ اتجاهاً جديداً من الحياة، وهذا يعني أنه يستطيع أن يكون شخصاً آخر، ولكن التجربة تدله على أنه ليس حراً وأنه خاضع لحكم الضرورة. ولا يستطيع أن يغيّر من سلوكه وسيره على الرغم من جميع أفكاره وعزمه، وأنه لا بدّ له طيلة حياته من أولها لآخرها أن يحمل نفس الأخلاق التي يقرعها ويحاول تغييرها كما هي، وأن يلعب الدور الذي أُسند إليه إلى النهاية.

٥ ـ العالم شرّ:

ولكن إذا كان العالم في حقيقته إرادة، لا بدّ أن يكون مليئاً بالألم والعذاب، وذلك لأن الإرادة نفسها تعني الرغبة، وهي دائماً تطلب المزيد عما حصلت عليه، وفي إشباع رغبة يطل من ورائها عشرات الرغبات التي تطلب إشباعها وتحقيقها، إن الرغبة لا نهاية لها، ومن المتعذر إشباعها جميعها إنها كالصدقة التي ندفعها للفقير تغنيه عن الجوع اليوم ليواجه البؤس والفقر غداً. . . ما دامت الإرادة تطغى وتملأ شعورنا، وما دمنا خاضعين لتجمع الرغبات وآمالها ومخاوفها الدائمة، وما دمنا خاضعين للإرادة، فلن نبلغ السعادة الدائمة أو السلام إطلاقاً، هذا بالإضافة إلى أن تحقيق الرغبات لا يستتبع القناعة، ولا شيء يقتل المثل الأعلى أكثر من بلوغه

وتحقيقه، إن إشباع العاطفة يؤدي في الغالب إلى الشقاء بدلاً من السعادة لأن حاجاتها كثيراً ما تتعارض مع مصلحة صاحبها إلى أن ينتهي الأمر بالقضاء علي هذه المصلحة. كل فرد يحمل في نفسه متناقضات هدامة ممزقة والرغبة المشبعة تولد رغبة جديدة تريد إشباعها وهكذا إلى ما لا نهاية. والسبب في هذا هو أن الإرادة لا بدّ أن تعيش على نفسها، إذاً لا يوجد شيء بجانبها، وهي إرادة جائعة.

إن مكيال الألم في كل فرد أمر لا مفر عنه تقرره طبيعته وهو مكيال يستحيل أن يظل فارغاً أو يتسع أكثر من عياره. . . فإذا أُزيح عن صدورنا هم كبير يضغط عليها. . . حلّ مكانه على الفور هم آخر، لقد كانت مادة هذا الهم موجودة من قبل، لكنها لم تتمكن من شق طريقها إلى الشعور بها لعدم توفر متسع لها. . . أما الآن وقد توفر متسع لها فإنها تتقدم وتحتل عرشها.

إن الحياة شرّ لأن الألم دافعها الأساسي وحقيقتها، وليست اللذة سوى مجرد امتناع سلبي للألم، ولقد أصاب أرسطو عندما قال: إن الرجل الحكيم لا يبحث عن اللذة، ولكن عن التحرر من الألم والهم.

إن كل ضروب القناعة والرضى، أو ما يسمى عادةً بالسعادة سلبي في حقيقته وجوهره فقط. . . فنحن لا نشعر تماماً بما لدينا من النعم والفوائد، ولا نقدرها حقيقة قدرها، بل نفكر بها باعتبارها شيئاً عادياً ليس إلا، وذلك لأنها ترضينا بشكل سلبي فقط، بأن تخفف من عذابنا وتكبح جماحه، ولا نشعر بقيمتها ونقدرها حق قدرها إلا إذا فقدناها، لأن الحاجة والحرمان والحزن هي الجانب الإيجابي الذي

يتصل بنا اتصالاً مباشراً... ما الذي دفع الكلبيين إلى طرح اللذة ونبذها في كل صورها إن لم يكن الألم في الواقع ممزوجاً باللذة دائماً قليلاً أو كثيراً.

إن الحياة شرّ لأنه لا يكاد الإنسان يشعر براحة من الألم والحاجة حتى يتملكه شعور بالسآمة والملل مما يدفعه إلى البحث عن شيء يعوضه شعوره بالملل والسّآمة، ويبدأ في مواجهة المزيد من الألم، وحتى لو تحققت أحلام الاشتراكيين في إقامة المدينة الفاضلة فسيبقى من الشرور ما لا يحصيه العد، لأن بعضها كالكفاح مثلاً أمر ضروري للحياة. وإذا تمكنا من القضاء على كل شرّ، ووضعنا حداً للكفاح في هذه الحياة أصبحت السآمة عبئاً لا يحتمل كالألم سواء بسواء، وهكذا نجد الحياة تتأرجح كالبندول إلى الأمام والخلف بين الألم والسأم... وبعد أن قلب الإنسان آلامه وعذابه إلى فكرة الجحيم، لم يبق لديه شيء عن الجنة سوى الملل. إننا كلما ازددنا في الحياة نجاحاً ازددنا مللاً، وكما أن الحاجة هي السوط الدائم الذي يلهب ظهور الناس، فكذلك السآمة هي السوط الذي يلهب ظهر العالم الحديث.

والحياة شرّ لأنه كلما صعد الكائن العضوي وارتقى كلما زاد ما يقاسيه من آلام، وإن زيادة ـ معرفته لن تحل مشكلة آلامه. لأنه كلما ازدادت ظاهرة الإرادة كمالاً ازداد العذاب وضوحاً، وفي النبات لا يكون الإحساس قد اكتمل بعد، ولهذا لا يشعر النبات بالألم، إن أحط أنواع الحيوان يشعر قدراً صغيراً جداً من الألم مثل النقاعيات، وحتى في الحشرات لا تزال إمكانية الشعور والألم محدودة، وأول ما

تظهر إمكانية الشعور بدرجة عالية باكتمال تكوين الجهاز العصبي للحيوانات آكلة الأعشاب، وتـزداد أكثر بنمو العقل، وهكذا يزداد الألم كلما ازداد العقل - أي بمقدار اقتراب المعرفة من الدقة - ويزداد الألم ويبلغ ذروته في الإنسان، ويزداد ما يحسّه الإنسان من الألم كلما دقت معرفته واشتد ذكاؤه، والعبقري الموهوب أشد أنواع الناس مقاساةً للألم.

إن زيادة المعرفة في الإنسان تؤدي إلى زيادة آلامه، كما أن ذاكرة الإنسان وبعد نظره يزيدان في آلامه، لأن الشطر الأكبر من آلامنا كامن في تأمل الماضي أو في التفكير بما سيقع في المستقبل.

إن الألم في حد ذاته قصير، إن الإنسان يتألم من فكرة الموت أكثر من ألم الموت نفسه، وأخيراً وفوق كل شيء، الحياة شرّ لأنها حرب، أينما وليت وجهك لا تقع عينك إلا على صراع ومنافسة ونزاع، وتبادل انتحاري بين الهزيمة والنصر، وكل نوع يقاتل للفوز بالمادة والأرض والسيطرة.

انظر إلى الهيدرا (أفعوان البحر) التي تنمو كالبرعوم من أمها الكبيرة ثم تفصل نفسها عنها، كيف تقاتل وهي لا تزال متصلة بأمها لكي تظفر بالفريسة التي تعرض نفسها أمامها وكل واحدة منها تختطفها من فم الأخرى. إن النملة الاسترالية تقدم لنا أغرب الأمثلة من نوعها، إذ تنقسم النملة إلى قسمين وتبدأ المعركة بين الرأس والذنب، ويأخذ الرأس بعض الذنب بأسنانه، ويدافع الذنب عن نفسه بشجاعة بلدغ الرأس، وقد تدوم المعركة بينهما نصف ساعة إلى أن يموتا أو يسحبهما بقية النمل ويروي لنا «يونجهان» أنه شهد

في «جاوا» سهلاً يمتد على مدى البصر تغطيه تماماً هياكل عظمية وظن أنه في ساحة قتال، ولكنها لم تكن سوى هياكل سلاحف كبيرة... خرجت من البحر لتضع بيضها، فهاجمتها الكلاب الوحشية فألقتها أرضاً على ظهورها، ونزعت القشرة الصغيرة عن معدتها وراحت تلتهمها وهي حية وكثيراً ما ينقض نمر على هذه الكلاب... من أجل هذا ولدت السلاحف.. وهكذا تفترس إرادة الحياة نفسها في كل مكان... ويكون غذاؤها في أشكال مختلفة. إلى أن يجيء في النهاية الجنس البشري الذي يحسب أنه أخضع كل شيء آخر بأن الطبيعة أعدت له وصنعت من أجله، ومع ذلك فحتى الجنس البشري... يكشف في نفسه عن أبشع أنواع الصراع والنزاع. وهو النزاع بين الإرادة ونفسها. إن الإنسان ذئب للإنسان وإن لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب.

إن صورة الحياة في مجملها مؤلمة جداً إذا تأملناها، وهي تعتمد على جهلنا بها.

إننا لو عرضنا أمام نظر الإنسان ما تتعرض له حياته دائماً من ضروب الألم والبؤس المروع عرضاً واضحاً لامتلأ رعباً، ولو دخلنا بالمتفائل الشديد في تفاؤله إلى المستشفيات وملاجىء العجزة والمقعدين وغرف العمليات الجراحية ولو دخلنا به إلى السجون وغرف التعذيب، وحظائر العبيد، ولو أخذناه إلى ميادين القتال وأماكن الإعدام ولو فتحنا له كل مساكن البؤس والفاقة المظلمة حيث يواري البؤس نفسه من نظرات الفضول السمجة الباردة وأخيراً لو سمحنا له بالنظر إلى السجون التي يموت الناس فيها جوعاً، لعلم

هذا المتفائل أخيراً طبيعة هذا «العالم أفضل العوالم» ولا من أين جاء دانتي بمادة جحيمه، لقد استمدها طبعاً من هذا العالم الواقعي الذي نعيش فيه واستطاع أن يصور من هذا العالم جحيماً ما بعده من جحيم. ولكنه اصطدم بمشكلة لم يفلح في التغلب عليها عندما أراد أن يصف الجنة وما فيها من نعيم مقيم وذلك لأن عالمنا لا يصلح أن يكون مادة لتصوير فردوس «الجنة»، إن كل الملاحم التمثيلية لا يسعها إلا أن تصور نزاعاً وجهداً وقتالاً من أجل السعادة ولكنها لا تحتمل السعادة نفسها أبداً وهي تسير بأبطالها إلى آلاف المخاطر والمصاعب للوصول إلى الهدف المنشود وبمجرد أن يبلغ هؤلاء الأبطال أهدافهم تسارع القصة إلى إسدال الستار إذ لم يعد لها شيء بعد ذلك لتظهره سوى أن الهدف اللامع البراق الذي توقع البطل أن يجد فيه السعادة قد خيب أمله، وأنه لم يكن بعد بلوغه أسعد حالاً منه قبل بلوغه.

نحن تعساء في زواجنا، في عزوبتنا وعزوفنا عن الزواج، تعساء في اتفاقنا ووحدتنا تعساء في اجتماعنا بالناس. إننا كالقنافد تقترب من بعضها لتشعر بالدفء ولا تشعر بالراحة إذا اشتد التصاقها، ومع ذلك فهي تعيسة في ابتعادها عن بعضها، إن الحياة مضحكة ولكنه ضحك كالبكاء، فلو استعرضنا حياة الفرد في مجموعها وأمعنا النظر في أبرز معالمها فقط لوجدناها مأساة في الحقيقة، أما إذا تناولناها في تفصيلها لوجدناها ملهاة مضحكة. انظر وفكر وتدبر. يدخل الصبي منا وهو في الخامسة من عمره إلى مغزل القطن أو أي مصنع آخر، ويظل منذ ذلك الوقت يذهب إلى المصنع

كل يوم، ويعمل في بادىء الأمر عشر ساعات وتزيد إلى اثنتي عشرة إلى أن تصل أخيراً إلى أربع عشرة ساعة، يؤدي فيها نفس العمل الآلي ليشتري بأغلى الأثمان أنفاس الحياة، ولكن هذا هو مصير الملايين من البشر. إن تحت القشرة الأرضية قوى طبيعية كامنة جبارة، إذا ما أُتيح لها الخروج من مكمنها لا بدّ أن تدمر القشرة الأرضية وكل ما عليها من كائنات حيّة، كما وقع ثلاث مرات على الأقل على هذه الأرض، وقد يتبع هذا أكثر في المستقبل. إن الزلازل التي وقعت في لشبونة وهاييتي وتدمير بومبي ليست سوى إشارات لما يمكن أن يقع في المستقبل.

أمام كل هذه الآلام والكوارث ألا يكون التفاؤل سخرية من ويلات البشر، لقد صور فولتير في كتابه كنديد الام ألبشر تصويراً عظيماً، وخلاصة القول فإن طبيعة الحياة تقدم لنا نفسها كأنها مقصودة ومدبرة لتوقظ فينا الاعتقاد بأن لا شيء فيها جدير بكفاحنا وجهودنا وجهادنا وأن ما فيها من طيبات وخيرات فهو باطل ومن متاع الغرور، وأن العالم مصيره الإفلاس والحياة عمل فاشل لا يقوم بتغطية نفقاته.

ولكي يكون الإنسان سعيداً ينبغي أن يكون في جهل الشباب الذي يظن أن السعادة بالكفاح والإرادة، لأنه لم يتبيّن له بعد شره الرغبة المضني ونهمها الذي لا يشبع، وظمأها الذي لا يرتوي، ولم يعلم أن مثل من يحاول إشباع رغباته كمن يضرب مسماراً في ماء أو يصب ماء في برميل مثقوب، إذ لا حدود للرغبات ومن المستحيل إشباعها، كما أن الشباب لم يجرب بعد أثر الهزيمة المحتومة.

إن فرح الشباب ومرحه ناجم عن أننا لا نرى الموت عندما نكون صاعدين إلى ربوة الحياة، لأن الموت يكون في أسفل الجانب الآخر من الهضبة.. فإذا اقتربنا من نهاية الحياة فإن كل يوم يمرّ بنا يبعث في نفوسنا نفس الإحساس الذي يحسّ به المحكوم عليه بالإعدام، في كل خطوة يخطوها وهو في طريقه إلى المشنقة... ولكي يعلم الإنسان مدى قصر الحياة لا بدّ أن يعيش طويلاً...

فمنذ بدأنا عملنا حتى السادسة والثلاثين من عمرنا نكون بتبديدنا لنشاطنا وبذلنا لحيويتنا أشبه بالذين يعيشون على أرباح أموالهم يعوضون في الغد ما ينفقونه اليوم، ولكن موقفنا بعد أن نتجاوز السادسة والثلاثين من عمرنا يكون كموقف صاحب المال الذي بدأ الإنفاق من رأس ماله... إن فزع الإنسان من هذه البلية يزيد في حبه للمال كلما تقدم في السن.

إن أسعد أوقات الحياة هي الابتعاد عن أيام الشباب، وما أصدق أفلاطون عندما قال في مستهل كتاب الجمهورية، من الأفضل أن نقدم أحسن الجزاء لذوي السن المتقدمة، لأن الشيخوخة تحرر صاحبها من العاطفة الحيوانية التي استبدت به ولم تتوقف عن تحريكه حتى ذلك الوقت، ومع ذلك لا يجوز لنا أن ننسى أنه بعد خمود هذه العاطفة فإنها تأخذ معها حبة الحياة ونواتها ولا يبقى سوى القشرة الجوفاء وتتحول الحياة عندئذ إلى مهزلة بدأت بممثلين حقيقيين وانتهت أخيراً بأشباح آلية ارتدت ملابسهم وحلت في مكانهم.

وفي النهاية نواجه الموت، وفي الوقت الذي تبدأ التجربة في

تنسيق نفسها والتحول إلى حكمة يبدأ العقل والجسم في التدهور والانحطاط، أن كل شيء لا يعيش إلا برهة ويسرع إلى الموت والفناء، فإذا أمهلنا الموت وطال أجلنا فهو يلعب بنا كما يلعب القط بالفأر الضعيف الذي لا حول له، إذ من الواضح أننا في مشينا نتجنب السقوط ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، ونحن في حياتنا نتجنب الموت ونحاول دفعه وإبعاده ما أمكن. لذلك يحتفظ طغاة الشرق بين حليهم النفسية وملابسهم الفاخرة بقارورة من السم. إن فلسفة الشرق تفهم وجود الموت في كل مكان وتقدم لطلابها هدوء المظهر والصبر والكرامة في تحمل الحياة ومواجهة الموت الناشئة عن إدراكهم لقصر حياة الإنسان. إن خشية الموت هي بدء الفلسفة وهي العلّة النهائية للدين، والإنسان العادي عاجز عن التوفيق بين نفسه وبين الموت، لذلك فهو يضع فلسفات وديانات لا تحصى. إن ما يسيطر على الناس من عقيدة الإيمان بالخلود لدليل على خوف الناس وفزعهم من الموت.

وكما أن الدين واللاهوت مهرب من الموت، فكذلك الجنون مهرب من الألم، إن الجنون وسيلة يلجأ إليها الإنسان لتجنب الألم والهروب منه، فهو توقف لخيوط الإدراك الذي ينقذه من آلامه، إننا نستطيع التغلب على المخاوف بنسيانها فقط.

كثيراً ما نفكر بأشياء رغم إرادتنا تضر بمصالحنا وتجرح كبرياءنا وتصطدم مع رغباتنا، على الرغم من الصعوبة التي نواجهها عند وضع هذه الأشياء أمام عقولنا لنتناولها بالبحث الدقيق. . . وفي مقاومة الإنسان لإرادته والسماح بما هو نقيضها أن يوضع تحت بحث

العقل، تكمن الثغرة التي ينفذ الجنون منها إلى العقل... فإذا بلغت مقاومة الإرادة ضد استيعاب معرفة ما إلى حد تعطيل عملية العقل تعطيلاً يعجزه عن أداء عمله على الوجه الأكمل، عندئذ يتكون في العقل عناصر وظروف معينة تكبت فيه كبتاً تاماً، لأن الإرادة لا تطيق رؤيتها، وعندئذ لضرورة الاتصال تمتلىء الفجوات التي حدثت باللذة ويظهر الجنون، لأن العقل قد سلّم بطبيعته لإرضاء الإرادة، ويبدأ الإنسان في تصور أشياء وهمية لا وجود لها، ومع ذلك فإن الجنون الذي نشأ على هذا النحو هو في الواقع نسيان وسلوان لآلام شديدة غير محتملة، وبهذا يكون الجنون العلاج الأخير من طبيعة إرادتنا المزعجة.

أما المهرب الأخير فهو الانتحار، هنا أخيراً يتغلب الفكر والخيال على الغريزة وهو أمر يدعو إلى الدهشة. لقد قيل أن «ديوجنبيس» وضع حداً لحياته بأن رفض أن يتنفس. يا له من انتصار رائع على إرادة الحياة ولكنه مجرّد انتصار فردي. لأن الإرادة لا تزال في حياة النوع، إن الحياة تضحك من الانتحار وتبتسم للموت، لأن كل انتحار مقصود يتبعه آلاف المواليد غير المقصود. أن الانتصار وهو القضاء الإرادي على وجود الفرد الظاهري عمل ينطوي على العبث والسخافة، لأن الشيء في ذاته، وهو النوع والحياة والإرادة بصفة عامة لا تتأثر به وتبقى كما يبقى قوس قزح مهما بلغت سرعة تساقط نقط الماء الذي يكوّنه. إن البؤس والكفاح يبقيان بعد موت الفرد ولا بدّ أن يبقيا ما دامت الإرادة تستعبد الإنسان وتسيطر عليه، ويستحيل الانتصار على أمراض الحياة إلا إذا تمّ إخضاع الإرادة للمعرفة والعقل إخضاعاً تاماً.

٦ ـ فلسفة الحياة

ـ الفلسفة:

تأمل أولاً في سخافة الرغبة في نزوعها إلى اقتناء الأشياء المادية والحصول عليها. إذ يظن سخفاء الناس أنهم يستطيعون إرضاء إرادتهم وإشباعها إشباعاً تاماً ببلوغ الثروة وجمع المال، ويفرضون أن صاحب الثروة لديه الوسيلة لإشباع كل رغباته. كثيراً ما يعاب على الناس رغبتهم في المال وسعيهم لجمعه أكثر من أي شيء آخر، وحبهم له أكثر من سواه، ولكن من الطبيعي أن يحب الناس المال، وهو أمر لا بدّ منه لأنه قادر على إشباع رغباتهم العائمة، إذاً كل شيء خلا المال لا يشبع سوى رغبة واحدة، والمال وحده هو الخير المطلق... لأنه استجابة مجردة لجميع الرغبات. «ومع ذلك فإن اتجاهنا لتكريس حياتنا لجمع المال لا فائدة فيه إلا إذا عرفنا كيف نحول هذا المال إلى سعادة».

وهو فن يحتاج إلى ثقافة وحكمة، إذاً يستحيل إرضاء الرغبات المتلاحقة.

ولا بدّ للإنسان أن يفهم أغراض الحياة، كما لا بدّ أن يفهم فن تحصيل وسائل الحياة «أن الناس يميلون إلى جمع المال والثروة ألف مرة أكثر من ميلهم إلى تحصيل الثقافة، مع أن اليقين الذي لا شكّ فيه هو أن سعادة الإنسان تتوقف على ثقافته أكثر مما تعتمد على ماله وثروته».

فالرجل المجرّد عن المقدرة العقلية لا يدري كيف يملأ أوقات

فراغه، فهو يندفع اندفاع الشره النهم من مكان لآخر بحثا عن الملذات وإشباع الرغبات وملء الفراغ والحاجات الحسيّة الجديدة، إلى أن تقهره أخيراً السآمة آلهة الانتقام من الأثرياء والكسالى.

كلا، ليست الثروة هي الطريق القويم بل الحكمة ففي الإنسان ناحيتان في آن واحد، فهو من ناحية كفاح عنيف من الإرادة التي مركزها الجهاز التناسلي، ومن ناحية أخرى شخص خالد حر حكيم ذو معرفة خالصة ومركزه المخ، والعجيب أن تتمكن المعرفة أحياناً من السيطرة على الإرادة مع أنها وليدتها. إن إمكان استقلال المعرفة عن الإرادة يبدو أولاً في استخفاف العقل أحياناً بمطالب الرغبة، فقد يرفض العقل أن يطيع الإرادة، مثال ذلك: حينما نحاول عبثاً تركيز عقولنا على شيء ما (حيث تريد الإرادة أن يفكر العقل، فيرفض العقل أن يطيع) أو حينما نحاول عبثاً استدعاء الذاكرة لاستحضار شيء ما ائتمنتها الإرادة على حفظه، وأنه يتضح لنا العلاقة بين الإرادة والعقل واختلافهما في غضب الإرادة من العقل في مثل هذه الأحوال، قد يتأثر العقل أحياناً من غضب الإرادة فيستحضر ما أُريد منه بضع ساعات أو في اليوم التالي، وقد يفعل هذا فجأة وبغير مناسبة. ومن هذه العلاقة الناقصة قد يتحول العقل ويصبح سيِّد الإرادة بعد أن كان خاضعاً لها. فقد يقدم الإنسان مثلاً على أشد الأعمال رعباً وألماً بشجاعة وقلة اهتمام، كأن يقدم على الانتحار والقتل والمهالك وتعريض حياته لأشد الأخطار، ويقبل بصفة عامة على ارتكاب أشياء ضد طبيعته الغريزية وهذا يظهر لنا بوضوح إلى أي مدى استطاع العقل أن يسيطر على هذه الطبيعة الحيوانية فينا.

إن سيطرة العقل على الإرادة تفسح لنا طريق التطور والرقي. فالمعرفة تعدل الرغبة وتسكنها واللجوء إلى الفلسفة الجبرية يساعدنا مساعدة كبيرة في تخفيف حدة رغباتنا وتعديلها، لأن الفلسفة الجبرية تسلِّم بأن كل شيء نتيجة حتمية لسوابقه، ونستطيع التغلب على تسعة أمور مثيرة تعكر صفونا وتنغص حياتنا من بين كل عشرة تواجهنا، إذا نحن أدركنا أسبابها إدراكاً، وعرفنا حقيقة طبيعتها وضرورة وقوعها... ففي وسع العقل أن يكون من إرادة الإنسان بمثابة اللجام من الجواد الجموح. لا شيء يبعث فينا الانسجام أكثر من المعرفة الدقيقة. وكلما ازددنا معرفة لعواطفنا كلما قلت سيطرتها علينا. ولا شيء يحمينا أكثر من السيطرة على نفوسنا، فإذا أردت أن تخضع كل شيء لنفسك أخضع نفسك لعقلك. إن قاهر العالم لا يثير فينا الإعجاب كما يثيره قاهر نفسه.

وهكذا تصفو الإرادة بالفلسفة، ولكن ينبغي أن نفهم الفلسفة على أساس أنها تجربة وفكر، لا مجرد قراءة ومطالعة ودراسة.

إن تعرض عقولنا باستمرار لتدفق أفكار غيرنا لا بدّ، أن يحصر أفكارنا ويكبح انطلاقها، ويؤدي في النهاية إلى شل قوة تفكيرنا، إن ميل معظم العلماء للقراءة هو نوع من امتصاص الفراغ وذلك لأن إجداب عقولهم يدفعهم إلى سحب أفكار الآخرين رغماً عنهم. ومن الخطر أن نقرأ عن موضوع قبل أن نكون قد فكرنا فيه بأنفسنا... فنحن عندما نقرأ لغيرنا يكون غيرنا يفكر لنا ولا نكون حينئذ إلا معيدين لأفكار غيرنا... لذلك فإن الشخص يفقد تدريجياً مقدرته على التفكير إذ قضى أيامه في قراءة غيره، فالخبرة التي نكتسبها من

الحياة يمكن اعتبارها متن كتاب، وشرح هذا المتن والتعليق عليه هو التفكير والمعرفة. فإذا كانت ثقافة الإنسان وتأملاته واسعة ولكن خبرته في الحياة قليلة، كان كالكتب التي تحتوي كل صفحة من صفحاتها على سطرين من المَتن وأربعين سطراً من التعليق والتوضيح.

لذلك فإن أول نصيحة نوجهها هي الاستفادة من خبرة الحياة وتجاربها أولاً، قبل الكتب، وثانياً مطالعة الكتب نفسها قبل مطالعة ما كتب حولها من تعليقات وأن نقرأ ما كتب المؤلفون قبل قراءة ما كتب النقاد والمعلقون. إذاً لا يمكن تلقي الأفكار الفلسفية إلا من المؤلفين أنفسهم. لذلك ينبغي على كل من يشعر بنفسه ميلاً إلى الفلسفة أن يبحث عن معلميها الخالدين في معبد إنتاجهم ومؤلفاتهم. إن كتاباً واحداً من عبقري يساوي ألفاً من كتب المعلقين.

إن السعي وراء المعرفة والثقافة ضمن هذه الحدود أمر ذو قيمة، لأن سعادتنا تعتمد على ما في عقولنا من علم لا على ما في جيوبنا من مال، وحتى الشهرة نفسها سخف وحمق، لأن سعادة الإنسان الحقيقية ليست في تقدير الناس له. إن نظرة الناس للشخص ليست مهمة جداً، لأن كل شخص في النهاية يقف وحده. إن السعادة التي نستمدها من أنفسنا أعظم من تلك التي نتلقاها ممن يحيط بنا. إن العالم الذي يعيش فيه الإنسان يشكل بحسب نظرة الإنسان له وما دام لا يوجد شيء أو يقع للإنسان إلا في إدراكه، ولا يحدث إلا له وحده، لذلك فإن أهم شيء له هو تشكيل إدراكه...

وقد صدق أرسطو عندما قال: «إذا أردت أن تكون سعيداً، ينبغي أن يكون لديك اكتفاء ذاتي».

إن السبيل لإنقاذ الإنسان من شرّ رغبات الإرادة التي لا تنتهي هي في تأمل الحياة تأملاً عقلياً ومطالعة ما كتبه أعظم الرجال في جميع العصور والبلدان. فالعقل الأريحي الخالي من الأثرة يصعد فوق أخطاء الإرادة وسخافاتها كما تصعد رائحة العطر الزكية. لن يرتفع معظم الناس أبداً فوق النظر إلى الأشياء باعتبارها مواضع رغبة، ومن هنا ينشأ بؤسهم، والصعود للحرية هو أن ننظر للأشياء نظرة خالصة باعتبارها موضوعاً للفهم.

إذا ما انتشلنا بغتة من سيل الرغبات المتدفقة التي لا تنتهي استعدادٌ خارجي أو داخلي، وأنقذ المعرفة من استعباد الإرادة، فإن اهتمامنا سيعدل عن الاتجاه إلى بواعث الإرادة ويدرك الأشياء منفصلة وحرة عن علاقاتها بالإرادة، وبذلك ينظر إليها نظرة مجرّدة عن المصلحة الشخصية أي ينظر إليها نظرة موضوعية خالصة، إذا انصرف العقل بكليته إلى الأشياء باعتبارها أفكاراً ـ لا باعتبارها دوافع مثيرة للرغبة ـ عندئذ يحل بنا السلام الذي طالما بحثنا عنه والذي كان يهرب دائماً منا في طريق الرغبات، ونصل إلى حالة مجرّدة عن الألم، وهي الحالة التي امتدحها «أبيقور» ووصفها بأنها الخير الأسمى وأنها حياة الآلهة، لأننا نكون قد حررنا أنفسنا من كفاح الإرادة التعيس.

٧ ـ العبقري:

العبقري هو أعلى صورة من صور هذه المعرفة التي تجردت

عن الإرادة، كما أن أحط ضروب أنواع الحياة هو ما كان ناجماً عن إرادة بحتة، بغير معرفة. والإنسان بصفة عامة تغلب عليه الإرادة أكثر من المعرفة، أما العبقري فتغلب فيه المعرفة وتقل الإرادة، وفي العبقري، تكون الملكة العارفة قد نمت وتطورت تطوراً كبيراً يزيد عما تتطلبه خدمة الإرادة، وهذا يؤدي إلى انتقال بعض القوة من النشاط التناسلي إلى النشاط العقلي. «والصفة الأولى للعبقرية هي السيطرة على الحساسية والغضب وقوة التأثر على القوة التناسلية ومن هنا كانت العداوة بين العبقري والمرأة، لأن المرأة تمثل التناسل وخضوع العقل لإرادة الحياة» قد يكون للنساء موهبة عظيمة، ولكنها لن تبلغ العبقرية لأنهن ذاتيات وكل شيء فيهن شخصي وينظرن إلى الأمور نظرة ذاتية شخصية كوسيلة لمصلحتهن الشخصية.

أما العبقرية فهي النظرة اللاشخصية السامية المجردة عن المصلحة الشخصية تماماً. إن العبقرية هي القوة التي يتمكن فيها الفرد من نبذ مصالحه ورغباته وأغراضه وإبعادها تماماً عن بصره. والقوة التي يستطيع بها إنكار شخصيته إنكاراً تاماً، مدة من الوقت، ليبقى معرفة خالصة وبصيرة واضحة بالعالم، ولهذا فإن العبقرية هي سيادة المعرفة على الإرادة سيادة واضحة، أما في الحالات العادية فإن الإرادة تسود على المعرفة، والمعرفة تنشط بدافع الإرادة فقط، بحيث تكون المصالح الشخصية والمنفعية هي الموجه للمعرفة.

فإذا تحرر العقل من الإرادة استطاع أن يرى الشيء كما هو فالعبقرية تمسك لنا بيدها المرآة السحرية التي يظهر لنا فيها كل ما هو ضروري وهام مرتبطاً بعضه ببعض وواضحاً وضوحاً تاماً، أما ما هو عرضي وأجنبي فيبقى مطروحاً في الخارج، وفي العبقرية ينفذ

الفكر خلال العاطفة، كما تنفذ أشعة الشمس من خلال السحب، فيكشف عن قلب الأشياء، ويسمو الفكر، ويتجاوز الفردي والخاص إلى (المثال الأفلاطوني) أو الجوهر العام الذي هو صورة عنه. تماماً كما يرى الرسام في الشخص الذي يرسمه لا مجرد ملامحه وشخصيته الفردية، بل يرى صفة عامة وحقيقة خالدة ليس الفرد سوى رمز لها ووسيلة للكشف عنها، فسر العبقري إذن يكمن في إدراك الحقيقة الموضوعية والجوهرية العامة إدراكاً واضحاً وعادلاً.

إن هذا الإنكار الذاتي والشخصي في العبقري يجعله غريباً في هذا العالم الذي تسوده المصالح الذاتية والرغبات النفعية والدوافع الشخصية لذلك نجد العبقري بامتداد بصره إلى الأمور البعيدة ورؤيته لها، لا يلتفت إلى الأشياء القريبة فلا يراها.

إنه شاذ وشارد الذهن وقد يتجه ببصره إلى السماء يتأمل النجوم فيقع في حفرة أثناء سيره وانشغاله بالتفكير، وهذا هو السبب في انطوائه على نفسه وعزلته، وابتعاده عن مخالفة الناس ومعاشرتهم لأنه مشغول عنهم بالتفكير في أصل الأشياء المؤقتة الخاصة السريعة، فليس بين عقله وعقولهم صلة مشتركة ولن يتقابلا أبداً «القاعدة أن يكون الرجل اجتماعياً بمقدار ما هو عامي وضعيف العقل». إن العبقري له ما يعوضه عن هذا الانطواء على ذاته ووحدته وعزلته، فهو ليس بحاجة إلى الرفيق والزميل كعامة الناس الذين يعتمدون في حياتهم دائماً على ما هو خارجي عنهم «فالسعادة التي يستمدها العبقري من الجمال على اختلاف صوره والسلوى التي يقدمها له الفن، وحماس الفنان الذي يتصف به تمكنه من نسيان

مشاغل الحياة وتعوضه عن الألم الذي يزداد في الإنسان بنسبة وضوح إدراكه ووحدته الموحشة بين جنس من البشر يختلف عنه تمام الاختلاف».

ويتبع ذلك أن يجد العبقري على التزام العزلة التي قد تؤدي به أحياناً إلى الجنون. إن التطرف في الحساسية التي تسبب له الألم بالإضافة إلى الخيال والوجدان وقوة الإدراك، بالإضافة إلى العزلة والانصراف عن الحياة، تعمل جميعها على قطع الروابط التي تمسك العقل ليتمكن من الانصراف في تفكيره إلى الحقيقة، وقد كان أرسطو على صواب عندما قال: «إن الممتازين من الرجال في الفلسفة أو السياسة والشعر والفن كلهم من ذوي المزاج المكتئب أو الجنون الساكت» والاتصال المباشر بين الجنون والعبقرية يؤيده تاريخ أعاظم الرجال مثل روسو وبيرون الفييري وغيرهما، وبعد بحث دقيق في مستشفيات المجانين وجدت حالات فردية لمرضى كانوا من ذوي المواهب العظيمة وكانت تظهر لي عبقريتهم جلية واضحة من خلال جنونهم، ومع ذلك ففي إنصاف المجانين العباقرة هؤلاء تكمن الأرستقراطية الحقيقية للجنس البشري.

«إن الطبيعة من حيث العقل أرستقراطية إلى مدى كبير. وقد أوجدت من الفوارق بين الناس ما يفوق الفوارق التي أوجدتها مميزات المولد والرتب، والثروة والطبقة». إن الطبيعة لا تمنح العبقرية إلا للقليل من الناس، لأن العبقرية تعوق سير الحياة العادية التي تقتضي التركيز في الأمور الخاصة السريعة، لقد أرادت الطبيعة أن يكون حتى المتعلمين والمثقفين حارثين للأرض، وأساتذة الجامعات يشملهم هذا المستوى.

٨ ـ الفن:

إن مهمة الفن هي تحرير المعرفة من استعباد الإرادة، ونسيان الذات الفردية ومصالحها المادية. والسمو بالعقل إلى مرتبة تأمل الحقيقة اللا إرادي فإن كان موضوع العلم هو الكلي الذي يشمل جزئيات كثيرة، فموضوع الفن هو الجزئي الذي يشمل الكلي «وحتى الصورة التي يرسمها الفنان للشخص يجب أن تكون كما يقول (ونكلمان) المثل الأعلى للشخص» وفي رسم الحيوانات تكون أكثر الصور إظهاراً للطابع المميّز للحيوان هي أجملها، لأنها تكشف عن النوع كشفاً واضحاً لذلك يقاس نجاح الفن بنسبة ما يقدمه من المثال الأفلاطوني للشيء أو الصفة العامة للنوع الذي ينتمي له ذلك الشيء الذي رسمت صورته، لذلك يجب على الفنان أن لا يقتصر همه على إجادة الصور الفوتوغرافية من حيث الدقة الفوتوغرافية إذا أراد أن يصور رجلاً، بل ينبغي عليه أن يعرض في هذه الصورة كل ما يمكن عرضه من صفات الإنسان العامة الضرورية، فالفن أعظم من العلم لأن العلم يتقدم عن طريق التفكير الحذر والمثابرة الشاقة في تجميع المعلومات بينما يصل الفن إلى هدفه دفعة واحدة بالتمثيل والبصيرة. والعلم يشق طريقه بالموهبة، ولكن الفن يحتاج إلى العبقرية.

إن استمتاعنا بالطبيعة كما في الشعر والتصوير مستمد من تأمل الشيء والتفكير فيه من غير أن نمزج به الإرادة الشخصيّة. فنهر الراين بالنسبة إلى الفنان عبارة عن سلسلة مختلفة من المناظر الساحرة الخلابة، التي تثير فيه الإحساس والخيال بما توحيه له من

جمال. أما المسافر الذي تشغله أموره الشخصية، «فلا يرى في نهر الراين وضفافه سوى خط تقطعه خطوط أخرى هي الجسور» لأن الفنان قد حرر نفسه من مشاغله الشخصيّة «بحيث يتساوى لدى الفن رؤية غروب الشمس من سجن أو قصر. هذه هي نعمة الإدراك المتحرر من الإرادة الذي يخلع فتنة خلابة وسحراً على الماضي والبعيد ويقدمها لنا في ضوء جميل. وحتى الأشياء المعادية إذا تأملناها بغير استفزاز الإرادة وبغير إحساس بخطر قريب بدت لنا في غاية الروعة والسناء والجلال ومما يزيد في قدرة الرواية التمثيلية وجمال فنها هي أن تبتعد بنا عن كفاح الإرادة الفردية، وتمكننا من مشاهدة الألم بشكل أعم وأوسع. والفن يلطف ويخفف من أمراض الحياة باطلاعنا على العنصر الأبدي العام وراء المؤقت الفردي لقد كان سبينوزا على حق حين قال «إن العقل يشترك في الأبدية بمقدار ما يرى الأشياء في مظهرها الخالد».

تفوق الموسيقى بقية الفنون في مقدرتها على رفعنا والسمو بنا فوق كفاح الإرادة. ليست الموسيقى بحال من الأحوال كبقية الفنون الأخرى نسخة من المثل أو جواهر الأشياء، ولكنها نسخة من الإرادة نفسها، فهي تظهر لنا الإرادة في حركتها وكفاحها وطوافها الدائم، التي لا تلبث أن تعود إلى نفسها بعد طواف طويل لتبدأ كفاحها من جديد. وهذا هو السبب في أن تأثير الموسيقى أقوى أثراً وأكثر تغلغلاً من بقية الفنون لأن الفنون تتحدث عن أشباح فقط بينما الموسيقى تعبِّر عن الأشياء نفسها. وهي تختلف أيضاً عن بقية الفنون لأنها تؤثر في شعورنا تأثيراً مباشراً لا عن طريق الأفكار، إنها تخاطب فينا شيئاً أرق من العقل. إن الأوزان من الموسيقى كالتناسق من فنون النحت

والتصوير، لذلك كانت الموسيقى وفن العمران فنين متقابلين ويقول «جوتة» أن فن العمران عبارة عن موسيقى متجمدة والتناسق في فن العمران أوزان موسيقية صامتة.

٩ ـ الدين:

لقد أدرك شوبنهاور في أيام نضجه أن نظريته في الفن، وهو الانسحاب من الإرادة، والانصراف إلى تأمل الحقيقة الخالدة الشاملة، تصلح أن تكون أيضاً نظرية للدين. لقد تلقى شوبنهاور في شبابه قليلاً من الثقافة الدينية، ولم يكن بطبعه ميالاً لاحترام النظم الكنائسية السائدة في عصره. وكان يشعر بمقت لرجال اللاهوت واعتبار الناس لهم المرجع الأعلى في الأمور الدينية. ووصف الدين بكونه «ميتافيزيقا الجماهير» ولكنه بدأ يرى في السنوات الأخيرة من حياته أهمية عميقة في بعض الشعائر والمعتقدات الدينية «إن الجدل بين من يعتقدون بكفاية العقل دون الوحي وبين من يعتقدون بالوحي والمعجزات يكمن في جهلهم إدراك الطبيعة المجازية في جميع الديانات فالديانة المسيحية مثلاً فلسفة تشاؤمية عميقة، وجوهر المسيحية قائم على مبدأ الخطيئة الأصلية (وهو تقرير للإرادة) والتكفير عن الخطايا (وهو إنكار للإرادة) كما أن الصوم فيه نفع في إضعاف تلك الرغبة التي يستحيل أن تؤدي إلى السعادة، بل تؤدي إلى خيبة الأمل أو إلى التطلع إلى رغبة أخرى. إن القوة التي بفضلها ـ استطاعت المسيحية التغلب على الديانة اليهودية أولاً، ثم على وثنية اليونان والرومان ـ تكمن في نظرتها التشاؤمية واعترافها بأن حالنا يسودها التطرف في البؤس والخطيئة. أما اليهودية والوثنية فقد كانتا

متفائلتين واعتقدنا أن الدين عبارة عن رشوة يقدمها الناس إلى الآلهة لتساعدهم على النجاح في الدنيا. أما المسيحية فقد رأت في الدين درعاً واقياً لحماية الناس من غزو الملذات الأرضية الزائلة التي لا خير فيها. لقد دفعت المسيحية مثلها الأعلى الذي يتجلى في حياة القديس المتبتل الزاهد في وسط عالم يطفح بالترف والبذخ والجاه والسلطان. ودعت إلى جهاد النفس والتغلب على الإرادة الفردية تغلباً مطلقاً».

والديانة البوذية أكثر عمقاً من المسيحية. لأنها تجعل من هدم الإرادة غاية الدين وأساسه. وهي تدعو إلى إخماد الشهوات الجسدية، وتبشّر بسعادة النفس في عالم الخلود حيث الراحة الأبدية. والهندوس أبعد غوراً وأشد عمقاً من مفكري أوروبا، لأنهم يفسرون الدنيا تفسيراً داخلياً ووجدانياً لا خارجياً وعقلياً. والعقل في نظرهم يقسم كل شيء أما الوجدان فيوحِّد كل شيء. وقد رأى الهنود أن «أنا» وهم وخداع وأن الفرد عرضي زائل، وأن الحقيقة هي «الواحد اللا نهائي» وأن كل من صفت روحه وبصره بحيث يرى أننا جميعاً أعضاء من كائن عضوي واحد، وأننا جميعاً تيارات ضئيلة في محيط الإرادة فهو «بالغ كل فضيلة وبركة، وسائر في طريق الخلاص والتكفير عن ذنوبه» ولا يعتقد شوبنهاور أن في وسع المسيحية أن تحل محل البوذية في الشرق. وكل محاولة منها مصيرها الفشل كمن يطلق رصاصة على جبل. ويعتقد بأن الفلسفة الهندية ستتدفق على أوروبا وأنها ستغير من معرفة الأوروبيين وتفكيرهم تغييراً عميقاً. وأن الأدب الهندي (السنسكريتي) سيتغلغل في أوروبا تغلغلاً لا يقل عمقاً عن تغلغل الآداب اليونانية عند بعثها في القرن الخامس عشر.

وعلى هذا تكون الحكمة النهائية هي في إخماد الشهوات وهبوط الإنسان بذاته إلى حد أدنى من الرغبة والإرادة، لأن إرادة العالم أقوى من إرادتنا ولذلك يجب أن نذعن لها ونستسلم لها فورا. وكلما خف تهييج الإرادة وإثارتها كلما خفت الآمنا ومتاعبنا. وأن يكون السلام الذي يسمو على العقل وهدوء الروح الكامل، والراحة العميقة والثقة الحصينة إنجيلاً لنا حتى تبقى المعرفة وتزول الإرادة.

١٠ ـ حكمة الموت:

ولكنا بحاجة إلى شيء أكثر. يستطيع الفرد أن يبلغ السعادة بفضل «النرفانا» وهي نظرية هندوسية تعتقد ببلوغ حالة من السعادة الناجمة عن كبت الرغبات والشهوات وإيقافها تماماً. يستطيع أن يبلغ الفرد السلام والخلاص من رغباته بفضل «النرفانا» ولكن ما الذي يخلص الإنسانية بأسرها؟ إن الحياة لتسخر وتضحك من موت الفرد لأنها ستبقيه حياً في ذريته ونسله أو في ذرية ونسل الآخرين. وحتى لو جفّ نبع ماء حياته الصغير فهناك الألوف من الجداول والينابيع التي تتفجر وتجري بعمق وانسياب وتدفق أكثر من كل جيل. وما هي الطريق لإنقاذ الإنسان وخلاصة أليس ثمة نرفانا تشمل الجنس كله كما تشمل الفرد أيضاً.

وهنا يبدو لنا بوضوح أن الوسيلة الوحيدة والأخيرة لقهر الإرادة تكمن في إيقاف منبع الحياة وهو إرادة النسل «إن إشباع الغريزة الجنسيّة هو الملوم لأنه أقوى ما يقوي شهوة الحياة» ماذا جنى هؤلاء الأطفال لندفع بهم إلى الحياة وآلامها؟

إننا لو تأملنا صخب الحياة واضطرابها لوجدنا الناس جميعهم مشغولين في تلبية حاجاتها وشقائها. مستنزفين كل قواهم في إرضاء حاجاتها التي لا نهاية لها وإبعاد أحزانها المختلفة. وليست لديهم الجرأة في التفكير في أي شيء آخر سوى الاحتفاظ بهذه الحياة المعذبة لفترة قصيرة من الوقت. ومن العجيب أن نشاهد وسط صخب الحياة وشغبها نظرات الأحبة والعشاق وهي تتقابل في لهف واشتياق في تستر وخفاء، وخوف ووجل. لماذا يلتقي هؤلاء الأحبة في مثل هذا التستر؟ لأنهم خونة يطلبون دوام هذه الحاجة المضنية التي لولاها لانتهى أمرها بسرعة. هذا هو السبب العميق لما يحيط عملية التناسل من خجل.

إن المهمة هنا هي المرأة، وعليها تقع مسؤولية الجريمة، لأنه إذا رجحت معرفة الرجل على إرادته، تعود المرأة بإغرائه على التناسل، وليس لدى الشباب من الذكاء ما يكفي ليرى أن سحر المرأة ومفاتنها قصيرة الأمد، فإذا اكتمل عقله ونضج تفكيره تكون الفرصة قد أفلتت من يده وفاته الوقت.

لقد وهبت الطبيعة الفتيات جمالاً أخاذاً وسحراً وافراً لسنوات قليلة يستطعن خلالها أسر قلوب الرجال، وإيقاعهم في حبائلهن وحبهن وهكذا يسارع الرجال في قبول شرف الإنفاق عليهن. ولو فكر الرجال لما أقدموا على تحمل عبء الإنفاق على النساء. . وكما يحدث دائماً في طبيعة هذا العالم. وكما تفقد النملة جناحيها بعد أن يقوم الذكر بتلقيحها، فإن المرأة تفقد جمالها ويذبل سحرها بعد إنجاب ولد أو اثنين، ولو فكر الرجال بأن النساء اللواتي أوحين لهم بأغاني العشق وأناشيد الغرام قد ولدن قبل عشرين سنة لما ألقوا

عليهن نظرة واحدة. وأخيراً فإن الرجال أجمل كثيراً وخصوصاً في تركيب الأجسام من النساء.

ولا شك أن الرجل الذي أطلق على النساء اسم الجنس اللطيف قد غيمت سحب الغريزة الجنسية على عقله، وأعمت الشهوة بصره، إذ كيف يمكن أن يطلق هذا اللقب على ذلك الجنس النسائي القصير القامة، الضامر الأكتاف العريض الأفخاذ القصير الساقين اسم الجنس اللطيف. ولا شك في أن جمال المرأة قائم كله على الغريزة الجنسية وحدها. وكان الأجدر أن نسمي النساء بالجنس الذي لا يتذوق الفن، فهن خلو من قابلية التأثر بالموسيقى والشعر والفنون الجميلة. ويتظاهرن التأثر بهذه الفنون لإدخال السرور على قلب من يحاولن استدراجه وصيده من الرجال. وهن عاجزات عن تذوق كل فن. وإذا استعرضنا تاريخ النساء المثقفات لما وجدنا منهن واحدة قد أبدعت في تاريخ الفنون لوحة فنية أو قطعة موسيقية أو قصيدة شعرية واحدة ذات أصالة وإبداع أو قدمت للعالم أية قيمة خالدة في أي موضوع.

إن هذا التوقير الذي يبديه الرجل للمرأة وليد الديانة المسيحية والحنو والإحساس الألماني. وهو سبب لتلك الحركة الرومانتيكية التي تمجد الشعور والغريزة والإرادة وتضعها جميعاً فوق العقل. والآسيويون أفضل منا علماً بطبيعة المرأة ويعترفون اعترافاً صريحاً بانحطاطها وأنها دون الرجل وينبغي على القانون الذي يساوي المرأة مع الرجل في الحقوق أن يساوي بينهما في العقول أيضاً كما أن آسيا أظهرت أمانة أكثر منافي نظم الزواج واعترفت بنظام تعدد الزوجات اعترافاً قانونياً. وفي الوقت الذي يستنكر فيه الأوروبيون نظام تعدد

الزوجات بالكلام نراهم ينفذونه بالعمل، ولن نجد بينهم من يقتصر على معاشرة زوجته ويطبق مبدأ الزوجة الواحدة بأمانة وإخلاص.

ومن الحماقة أيضاً أن نبيح للنساء حق الإرث. لأنهن يملن للتبذير والإسراف باستثناء القليل ويفكرن بأن الرجال قد خلقوا لكسب المال وتقديمه لهن لينفقن بغير حساب. هذه هي نظرة النساء في تقسيم العمل. «أعتقد بعدم السماح إطلاقاً للنساء بإدارة مصالحهن، وأن يكن دائماً خاضعات لإشراف الرجال، كالآباء والأولاد والأزواج أو تحت إشراف الحكومة كما في هندوستان. وأن لا يخولن صلاحية كاملة في إدارة أي عقار ما لم يكن من ثمرة عملهن وأتعابهن». لقد أدى تبذير النساء وحياة البذخ التي كن يعشن فيها في بلاط لويس الثالث عشر إلى فساد الحكومة مما أدى إلى اشتعال الثورة الفرنسية.

لذلك كلما قل اتصال الرجل بالمرأة وخفف علاقته بها، كان ذلك أفضل وأحسن. وليس النساء شراً لا بدّ منه كما يقال، لأن الحياة بغيرهن أكثر أمناً وأوفر هدوءاً. وليتبين الرجال أحاييل النساء وشركهن الكامنة في جمالهن. ووضع نهاية لمهزلة إرادة التناسل. أن تطور العقل والذكاء سيضعف أو يؤخر إرادة التناسل. وسيتمكن بذلك من استئصال الجنس. لماذا نرفع الستار عن حياة جديدة كلما أسدل على هزيمة أو موت، وعن كفاح جديد وهزيمة جديدة؟ إلى متى ننخدع بهذه الحياة والميت كلب والجنازة حارة. وإلى متى نصبر على هذا الألم الذي لا يؤدي إلا إلى نهاية أليمة. متى سنجد الشجاعة فنتحدى الإرادة ونخبرها أن حب الحياة أكذوبة، وأن الموت أعظم بركة ونعمة للناس.

١١ ـ نقد:

والجواب الطبيعي لمثل هذه الفلسفة هو أن نخضع الإنسان والعصر الذي يعيش فيه إلى فحص وتشخيص طبي.

إذ ينبغي أن لا يفوتنا أننا نشاهد في هذا العصر الذي عاش فيه شوبنهاور فترة شبيهة تماماً بالفترة التي أعقبت حكم الإسكندر في اليونان، وقيصر في روما. حيث تعرضت اليونان أولاً وروما ثانياً إلى سيل جارف من العقائد والأفكار الشرقية. إذ أن من مميزات الشرق أن ينظر إلى الإرادة الخارجية في الطبيعة بأنها أقوى بكثير من إرادة الإنسان وهذا يؤدي إلى التسليم بالقضاء والقدر واليأس. وكما أن انحلال اليونان جعلها عرضة للرواقية الشاحبة والابيقورية المستسلمة فقد أحدثت الكوارث والفوضى التي خلفتها الحروب النابليونية في أوروبا فتوراً ومللاً وحزناً جعلها تصغي إلى شوبنهاور وتجعل منه صوتاً لفلسفتها. لقد كانت أوروبا تعاني صراعاً مخيفاً في عام ١٨١٥.

لقد اعترف شوبنهاور أن سعادة الإنسان تتوقف على الإنسان نفسه أكثر من توقفها على الظروف الخارجية. إن التشاؤم تهمة تقع على عاتق المتشائم نفسه. لقد استمد شوبنهاور فلسفته من مزاجه العصبي وفراغ حياته وعزلته ووحدته وانطوائه على نفسه الذي طبع حياته بطابع السأم والملل المعتم القائم هذا بالإضافة إلى الآلام والأحزان التي كانت تسود عصره إذ لا شيء يبعث التشاؤم في الإنسان أكثر من الفراغ وحياة الكسل. والحياة النشيطة تؤثر على النفس وتقوي من معنوياتها وتزيد في نشاط العقل والبدن. لقد كان

لديه من المال ما يساعده على الاستمرار في حياة الفراغ والراحة، ووجد أن الفراغ المستمر لا يحتمل وأشد عبئاً من العمل المستمر. ولعلّ نزوع الفلاسفة إلى الكآبة يعود إلى خلو حياتهم من النشاط والعمل، وملازمة الجلوس وعدم الحركة.

إن النرفانا هي المثل الأعلى للإنسان فاتر الهمة. إن الإنسان الذي يبدأ حياته بالطموح إلى الوصول إلى غايات كبيرة وأهداف عظيمة وينتهي أمره بالفشل في تحقيق هذه الغايات والآمال يمضي بقية حياته في ضجر ونزق. ولا شك أن تجارب شوبنهاور المبكرة مع النساء أحدثت في نفسه ريبة شاذة وحساسية ضدهن. كما حدث مع نيتشه وفلاوبرت وشتندهال. فغدا ساخراً منعزلاً، فهو يقول «لا تخبر صديقك بشيء تخفيه عن عدوك». وينصح بحياة هادئة ناسكة رتيبة. وهو يخشى المجتمع، ولا يتذوق متعة الاجتماع بالناس. والواقع أن السعادة لا معنى لها إذا لم يشاركنا فيها الآخرون.

لا شك أن في التشاؤم من الحياة قدراً كبيراً من الأنانية وحب الذات وإذا كان العالم لم يضحك بوجهه لنا انقلبنا عليه وتحولنا عنه وألقينا التبعة عليه ولكننا بذلك نكون قد نسينا الدرس الذي ألقاه «سبينوزا» وهو أن رضانا وسخطنا ولومنا للعالم ليس سوى أحكام بشرية لا تتناسب في الأغلب إذا طبقنا على العالم. وربما كان اشمئزازنا من العالم بسبب اشمئزازنا من أنفسنا، وقد يكون الخطأ والزلل منا ولكنا نضع اللوم على البيئة أو العالم، اللذين ليست لهما ألسنة يدافعان بها عن نفسيهم' إن الإنسان الناضج ليقبل ما في الحياة من حدود طبيعية، ولا يتوقع من العناية الإلهية أن تتحيّز إلى

جانبه وتراعي خاطره وتفضل مصلحته. ولا يطلب منها أن تؤثره بزهر الطاولة الرابح «النرد» ليلعب به لعبة الحياة، ويتفق مع «كارليل» بأن من السخف والحمق أن نلعن الشمس لأنها لم تشعل لنا سيجارتنا، مع أن الشمس قد تفعل ذلك لو أوتينا من العلم شيئاً. وقد ينقلب هذا الكون الفسيح المحايد إلى مكان سعادة عظيمة لو ساعدناه بشيء من ضياء نفوسنا وإشراق روحنا. والواقع أن العالم ليس معنا أو علينا، فما هو إلا مادة أولية في أيدينا، وقد يكون نعيماً أو جحيماً وفقاً لما جبلت عليه نفوسنا.

إن بعض التشاؤم في شوبنهاور ومعاصريه ناجم عن وجهة نظرهم الرومانتيكية والآمال الكبيرة التي علقوها على المستقبل. إن الشباب واسع الآمال ويتوقع الكثير من العالم، والتشاؤم هو الصباح الذي يعقب أمس التفاؤل. وكما دفع عام ١٨١٥ ثمن أعمال عام ١٧٨٩، فإن التمجيد الرومانتيكي وتحرير الشعور والغريزة والإرادة، والاحتقار الرومانتيكي للعقل وكبح المشاعر والنظام كل هذه الأمور انتهت بأن يدفع العالم ثمناً باهظاً لها. وعندما تبيّن للرومانتيكي أن مثله الأعلى في السعادة قد انتهى به إلى شقاء حقيقي، لم يوجه اللوم إلى مثله الأعلى، بل وجه اللوم إلى العالم، وإن هذا العالم ليس جديراً بالإنسان منظم مثالي مثله، إذ كيف يمكن أن يرضى عالم هوائي متقلب الأطوار روحاً هوائية متقلبة الأطوار؟.

لقد أوحى إلى شوبنهاور بأولية الإرادة ونهايتها ما شاهده في العالم من نهوض نابليون إلى السلطة والامبراطورية وما دعا إليه روسو من رفض العالم والمدنية، وفلسفة «كانت» ونقده للعقل وقد تكون

معركة واترلو ومصير نابليون في سانت هيلانة قد أوحت له بفلسفته المتشائمة. فقد كان نابليون أعظم إرادة فردية ظهرت في تاريخ العالم، وبسط نفوذه وسيطرته على أوروبا وغيرها من قارات العالم، ومع ذلك فقد كان مصيره الفشل كحشرة تحمل الموت المحتم في جنباتها في اليوم الذي جاءت فيه إلى هذه الدنيا. وكان الأجدر بشوبنهاور أن يفهم بأن من الأفضل أن نحارب في هذه الحياة وأن نخسر المعركة من أن نقعد ولا نحارب إطلاقاً، ولم يشعر مثل «هيجل» الأكثر رجولة وأشد عنفاً بمجد الكفاح والنضال في هذا العالم. لقد تاقت روح شوبنهاور إلى السلام لأنه عاش في وسط الحرب، وكان الكفاح يجري حوله في كل مكان. ولم يستطيع أن يرى وراء هذه الحرب مساعدة الجيران الودية، وبهجة الأطفال، ومرح الشباب، ورقص الفتيات، وتضحيات الآباء والأحبة، وجود الأرض وجمال الربيع.

ثم ماذا يضير من أن رغباتنا لا تنتهي، وأن إشباع رغبة يؤدي إلى بعث رغبة أخرى، وقد يكون من الأفضل لنا ألا نقنع ونرضى. فالسعادة كما قال القدامى هي في بلوغ المنى والمراد وليست في الامتلاك والشبع، والإنسان السليم العقل والصحة لا يبحث عن السعادة بقدر ما يبحث عن فرصة تمكنه من ممارسة قواه ومواهبه، وهو على استعداد لأن يدفع عن طيب خاطر ثمن هذه الحرية من عنائه وآلامه. إننا لفي حاجة إلى المقاومة لترفعنا كما ترفع الطائرة والطائر ونحن بحاجة إلى العقبات لنرهف بها قوانا وننعش نمونا. والحياة بغير مأساة ليست جديرة بالإنسان.

لقد ذهب شوبنهاور إلى أن زيادة المعرفة تستتبع زيادة الألم، وأن أرقى الكائنات نظاماً هي أشدها تعرضاً للألم، وهو على صواب في قوله هذا. ولكن من الصواب أيضاً أن نفهم بأن زيادة المعرفة تزيد في السرور كما تزيد في الألم، وأن الإنسان الراقي المتطور هو وحده الذي يتمتع بأعظم الفرح وأشد الألم. وقد أصاب «فولتير» عندما آثر لنفسه شقاء الحكمة البرهمية على نعيم جهل المرأة الفلاحة. إننا نحب أن نختبر الحياة اختباراً عميقاً وذكياً ولو كان على حساب ما نقاسيه من آلام ونحب أن نخاطر ونجازف في كشف أسرارها ولو كان على حساب فشلنا وخيبة آمالنا. لقد مل «فرجل» الذي تذوق كل لذة، وعرف كل ترف من كل شيء في هذه الحياة إلا لذة الفهم وبهجة المعرفة.

هل اللذة سلبية كما يقول شوبنهاور، كلا أن اللذة ليست سلبية في جميع الحالات. أن اللذة هي انسجام ما تقوم به غرائزنا من عمل وكيف يمكن أن تكون اللذة سلبية إلا إذا كانت الغريزة الدافعة إليها غريزة تراجع وتقهقر، لا تقدم واقتراب. أن لذة الهرب والراحة والاستسلام والأمن، والانعزال والهدوء لذات سلبية بلا شك، لأن الغرائز التي تدفعنا لها غرائز سلبية ـ فهي حالات من الخوف والهرب ـ ولكن من منا يقول أن الملذات الناجمة عن الغرائز الإيجابية كغرائز التحصيل والامتلاك والحكمة والسيادة والعمل واللعب والاجتماع والحب ملذات سلبية؟ وهل من المعقول أن نعتبر المرح والسرور والبهجة ملذات سلبية، وهل من الممكن أن يكون مرح الطفولة، وأغنية الطير لوليفه، أو صياح الديك في بهجة الفجر،

نشوة الفن الأصيلة ملذات سلبية؟ إن الحياة نفسها قوة إيجابية، كل عمل عادي فيها يطفح بالمتعة والسرور.

ويقول شوبنهاور أن الموت مفزع ومرعب، وهو على حق في قوله، إذ لا شك أن الموت مفزع ومرعب ولكن الخوف من الموت يزول لو عاش الإنسان حياة عادية. ولكن هل الخلود وعدم الموت سعادة لنا إذاً من منا يحسد مصير «أهاسورس» الذي حكمت عليه الآلهة بالخلود في الحياة كأشد عقاب يمكن أن تنزله بإنسان؟ والواقع أن الفزع من الموت دليل على أن الحياة حلوة وممتعة، ولا حاجة بنا لأن نردد ما قاله نابليون بأن جميع الذين يخشون الموت يحملون بين جنباتهم قلوباً ملحدة وكافرة وأن شوبنهاور بتخطيه السبعين من عمره قد تجاوز مرحلة التشاؤم من حياته. وفي ذلك يقول «جوته» لا تشاؤم بعد سن الثلاثين أو قبل العشرين، لأن التشاؤم في حقيقته فيض الشعور بالذات، وشعور الأهمية في الشاب، ويشعر به الشاب الذي خرج من حرارة الأسرة وعطفها وحبها إلى برودة العالم الذي تسوده الفردية والمنافسة والجشع عندئذ يشعر ذلك الشاب بحنين إلى حياة الأسرة. شاب قذف بنفسه أمام طاحونة الحياة وشرور العالم فعصفت بمثله وطعنت أحلامه. أن بهجة الجسد قبل العشرين وبهجة العقل بعد الثلاثين فقبل العشرين يشعر الإنسان بلذة الأمن والحماية، وبعد الثلاثين بلذة الأبوة والأسرة.

ولكن كيف يمكن لشوبنهاور أن يتجنب التشاؤم وقد عاش طيلة حياته في غرفتين في فندق وتخلى عن طفله الوحيد وتركه لا يحمل اسماً شرعياً طيلة حياته. إن السبب في شقائه وتشاؤمه ناجم

عن نبذه للحياة، ونبذه للنساء والزواج والأطفال. فهو يعتبر الأبوة أعظم الشرور، بينما يعتبر الإنسان السليم الأبوة أعظم السعادة والرضى، وهو يعتقد بأن التستر في الحب ناجم عن الخجل من عملية التناسل واستمرار الجنس، ولا شك أن اعتقاده هذا ينطوي على الحماقة والادعاء، إذ هل يمكن لشيء أن يكون أكثر بطلاناً وادعاءً من هذا الاعتقاد؟ وهو يرى في التناسل تضحية من جانب الفرد للجنس فقط ويتجاهل متعة الغريزة في مقابل هذه التضحية، هذه المتعة العظيمة التي كانت مصدر الهام لكل ما عرفه العالم من شعر وغناء وموسيقى، فهو لا يعرف من النساء سوى الإثم والخطيئة والنهم، ولا يطيق أن يتصور وجود نساء فاضلات قانعات مخلصات شريفات، وهو يعتقد بحمق الرجال الذين ينفقون على نسائهم، ولكن من الواضح أن هؤلاء الرجال ليسوا أكثر سخافة وتعاسة من رسول التعاسة والهم والكدر الأوحد. وكما يقول بلزاك، أن الانفاق على الرذيلة لا يقل عن الانفاق على العائلة، وهو يحط من جمال المرأة، ولست أدري أي نوع من الجمال يمكن أن يعوضنا عن جمال المرأة، وكأنه يريد منا بابتعادنا عن المرأة أن نحرم أنفسنا من لون الحياة وشذاها وعطرها. أي كره للنساء وأي نكبة ولدت هذه الروح التعيسة.

هناك مشاكل ومصاعب أخرى أكثر فنية وأقل حيوية في هذه الفلسفة المنعشة البارزة، إذ كيف نفسر وقوع حوادث الانتحار في عالم تكون الإرادة فيه هي القوة الدافعة الحقيقية الوحيدة للحياة. إذ كيف يقدم الانتحار من يريد الحياة ويتشبث بها. وكيف يمكن للعقل

مولود الإرادة وخادمها أن يستقل عنها؟ هل العبقرية تكمن في المعرفة المنفصلة عن الإرادة، وهل تحتوي كقوة دافعة لها على قوة كبيرة من الإرادة، وحتى على مزيج كبير من الطموح والغرور؟ وهل الجنون مرتبط بالعبقرية وملازم لها بصفة عامة. أو أنه مرتبط فقط بالنوع الرومانتيكي من العباقرة من طراز (بيرون، شيلي، بوي، وهايني، وسونبرن، وشترنبيرج، ودوستويفسكي وغيرهم). وهل يمكن لأحد أن يشك في سلامة عقل العباقرة الأكثر عمقاً من طراز (سقراط، وأفلاطون وسبينوزا، وبيكون ونيوتن وفولتير وجوته، وداورن، ويتمان وغيرهم؟) وماذا إذا لم يكن عمل العقل والفلسفة إنكار الإرادة بل تنسيق الرغبات وسبكها في إرادة موحدة منسجمة؟ ثم ماذا إذا كانت الإرادة نفسها مجرد وهم خرافي كوهم القوة إلا كنتيجة موحدة لهذا التنسيق؟

ومع ذلك فإن في هذه الفلسفة من الأمانة ما يجعل الكثير من المذاهب المتفائلة نفاقاً. من المعقول أن نقول مع سبينوزا بأن الخير والشر عبارتان موضوعيتان واصطلاحات إنسانية. ومع ذلك فإننا مضطرون لأن نحكم على هذا العالم من ناحية آلام البشر الواقعية وحاجاتهم: لقد فعل شوبنهاور خيراً بأن أجبر الفلسفة على مواجهة حقيقة الشر الأولية، ووجه الأفكار إلى مهام الإنسان من التخفيف من هذه الشرور والآلام، وأصبح من الصعب على الفلسفة منذ ذلك اليوم أن تعيش في جو المنطق والميتافيزيقا الوهمي، وبدأ المفكرون يعرفون بأن الفكر المجرّد عن العمل ليس سوى مرض.

لقد فتح شوبنهاور أعين علماء النفس إلى قوة الغريزة. لقد

سقط المذهب العقلي والذي اعتقد بأن الإنسان حيوان مفكر أولاً وقبل كل شيء، مريضاً على يد روسو والتزم الفراش على يد كانت، وخرّ ميتاً على يد شوبنهاور. وبعد قرنين من التحليل والفحص والتأمل وجدت الفلسفة أن وراء الفكر الرغبة، ووراء العقل، الغريزة. تماماً كما وجد علم الطبيعيات بعد قرن من المذهب المادي وجود الطاقة وراء المادة. إننا مدينون إلى شوبنهاور لأنه كشف لنا عن خفايا قلوبنا، وأظهر لنا أن رغباتنا هي قاعدة فلسفاتنا، وأوضح الطريق أمامنا لأن نفهم الفكر لا على أساس كونه تقديراً مجرداً لأحداث غير شخصية، ولكن على أساس كونه أداة للعمل والرغبة.

وأخيراً وعلى الرغم من تهويله وتطرفه، فقد علمنا ضرورة العبقرية، وقيمة الفن. ورأى بأن الجمال هو الخير النهائي وأن إبداع الجميل هو السعادة وانضم إلى جوتة وكارليل في استنكار محاولة هيجل وكارل ماركس وبوكلي في إسقاط العبقري كأداة أساسية في صنع تاريخ البشرية، ونادى بتعظيم الأبطال وتمجيدهم ورفع منزلتهم في وقت كفر فيه الناس بكل عظمة وعظيم وعلى الرغم من جميع أخطائه فقد أفلح في وضع اسمه في قائمة العظماء.

١٢ ـ حياته ومصنفاته:

فيلسوف التشاؤم وباعث البوذية في الفلسفة الحديثة، أقام مذهباً على غرار المذاهب الثلاثة السابقة إلا أنه تصور المبدأ الأول «إرادة كلية» هي قوة عمياء تكون الموجودات على التوالي، ولنا أن نقول أن مزاجه مال به إلى هذ التصور فقد عرفت حالات مرض عقلي عن

أسرة أبيه وأسرة أمه وورث هو السويداء والخوف والحذر وكانت له شهوة جامحة يعجز عن ضبطها ونزعة قوية إلى التأمل فأحسّ في نفسه أن الإنسان مركب من جزأين متعارضين، وقد روي أنه وهو في السابعة عشرة وقبل أن يتلقى أية ثقافة فلسفية تأثر بشقاء الحياة كما تأثر بوذا حين استكشف الألم والمرض والشيخوخة والموت ثم تلقى الفلسفة بجامعة جوتنجن (١٨٠٩ - ١٨١١)، وبجامعة برلين (١٨١١ - ١٨١٣) حيث استمع إلى فختي دون أن يتذوقه كثيراً، ولكن أعجبه من أفلاطون وكنط قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول أو عالم الظواهر وعالم الشيء بالذات وكانت هذه القسمة في نظره بمثابة ازدواج التأمل والشهوة أو الفكر والإرادة وقرأ الكتب الهندية الدينية في ترجمة لاتينية وهي تدور على مسألة الشرّ الطبيعي والخلقي كما هو معلوم فنمت في عقله عناصر مذهبه[١].

بدأ بوضع أساس المذهب أي نظرية المعرفة فدون رسالة الدكتوراه في «الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي» (١٨١١) ثم عكف على تفصيل المذهب فأخرج المجلد الأول من كتابه الأكبر «العالم إرادة وتصور» (١٨١٩) ضمنه نظرية المعرفة ونظرية العالم وبعد خمس وعشرين سنة أخرج المجلد الثاني في الفن وفي الأخلاق فتمّ به المذهب بأصوله وفروعه، ولكن الكتاب لم يصادف نجاحاً يذكر، ولم يصب الفيلسوف أي نجاح في تعليمه بجامعة برلين (١٨٢٠ - ١٨٣١) فعزى إخفاقه إلى ائتمار أساتذة الفلسفة به

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم.

وغلا في هجوهم وزعم أنه الوريث الحقيقي لكنط. وأول فيلسوف كبير بعده انقطع عن التعليم واستمر على الكتابة، فنشر كتاب الإرادة في الطبيعة (١٨٣٦) جمع فيه من العلوم الطبيعية ما ظنه شواهد على نظريته في الإرادة الكلية وكتاب «المشكلتان الأساسيتان في فلسفة الأخلاق» (١٨٤١) فصّل فيه آراءه الأخلاقية، ومنذ ذلك الحين بنوع خاص أخذت كتبه تذيع وشهرته تتسع وهدأت نفسه فنعم بشيخوخة هانئة، وكان يتمنى لو يعمِّر طويلاً بالرغم من تشاؤمه.

١٣ ـ العالم:

كيف ندرك العالم وما قيمة هذا الإدراك؟ إن الإحساس حالة ذاتية ولكن الفهم يضيفه فوراً بفعل لا إرادي ولا شعوري إلى علة خارجية نتصورها فاعلة في الزمان مستقلة عنا في المكان فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب غير أن هذه التصورات مرتبطة بموجب مبدأ السبب الكافي ولهذا المبدأ أربع صور هي: علاقة بين مبدأ أو نتيجة وعلاقة بين علة ومعلول وعلاقة مكان وزمان وعلاقة بين داع وفعل. الصور الثلاث الأولى تخص النظر والرابعة تخص العمل، ولما كانت تجربتنا متوقفة على استخدام صور الفهم كانت هذه الصور سنداً لموضوعيتها ولم يُمكن القول أن العالم محض وهم كذلك لمبدأ العلية الذي هو إحدى هذه الصور نتيجتان ضروريتان تؤيدان الموضوعية: إحداهما قانون التصور الذاتي وهو يحتم أن تفسر كل ظاهرة بظاهرة سابقة والآخر قانون بقاء المادة وهو يقضي بأن غاية العلم ومثله الأعلى المادية المطلقة بما في ذلك المعرفة نفسها فنقول أنها وظيفة الدماغ.

بيد أن المادة فكرة من أفكارنا منها المادية إلا تصورنا للعالم وما العالم إلا الوجهة الخارجية للوجود ولو كنا ذاتاً عارفة فحسب لما عرفنا عن العالم سوى أنه تصوّر، ولكننا نحس في أنفسنا غرائز وميولاً وندرك أن الإرادة جوهر الإنسان وفقاً للصورة الرابعة من صور الفهم فيجب وصل التجربة الظاهرة بالتجربة الباطنة وفهم العالم بوساطة الإنسان وحينئذ ندرك أن الإرادة جوهر العالم أيضاً وأن العلية الطبيعية في مختلف درجاتها من جنس إرادتنا فالإرادة هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات، ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماتها في المذهب فإن حياة إرادتنا تتقضى في صورة الزمان وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الرأي الذي هو إحدى صور السبب الكافي فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من ظواهر لا تدرك إدراكاً مباشراً كما يدعي فلا يمكن بحال أن تكون شيئاً بالذات مستقلاً عن تصور الفهم فنحن هنا بإزاء عيب أساس في المذهب هو الانتقال من التصور إلى الوجود والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور ما يدل على قوة فطرة العقل التي يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقـول ويتبعونهـا بالفعل.

أول مظاهر الإرادة الكلية الفعل الآلي البحت حيث العلّة والمعلول من طبيعة واحدة، وحيث يمكن إدراك علاقاتها مباشرة ثم تتنوع القوى الطبيعة إلى حرارة ومغناطيس وكهرباء وما إلى ذلك فيتعذر إدراك العلاقات بسبب تباين العلّة والمعلول ثم تظهر الإرادة الكلية واضحة في عالم الأحياء. فإن الكائن الحي يتكون من باطن ويعمل من باطن وهذا يعني أن الإرادة الكلية هي التي تصور أعضاءه وتلائم بينها وبين البيئة وأنها هي التي تعمل فيه أثناء اليقظة والنوم

بدون انقطاع وعلاقة العلية ههنا أكثر خفاء فإن العلية تبدو ههنا كمؤشر أو دافع ويبدو المعلول محتوياً على أكثر ما في العلة وأخيراً تصير العلة واعية في الأحياء الحاصلين على شعور وهنا نعلم أن علاقة العليّة إرادة والمعرفة نفسها ما هي في الأصل إلا وسيلة للإرادة تتوفر منها صوراً للحياة أرفع وأقوى قائمة في الإفادة من بعض الأشياء واجتناب ضرر البعض الآخر عن دراية وتوقع، والعقل أعلى تجليات الإرادة فهو آلة للحياة أكثر إحكاماً وتنوعاً منها للحيوان ذلك أن آلات الحيوان ظاهرة وغاياتها معروفة محدودة، أما العقل فباطن يخفي غاياته ويستخدم ما يشاء من آلات مصنوعة.

هذا التنوع في الصور الطبيعية صادر من الإرادة الكلية من حب البقاء وميل للتحقق إلى أقصى حد، وهذا التنوع أصل تعارض الموجودات وتصارعها يفترس البشر والعجماوات بعضهم بعضاً ويفترسون جميعاً النبات ويستهلك النبات الهواء والماء وغيرها من المواد. الحياة شرّ وكل ما نصادفه من خير فهو زائف وإذا كنا نتصور الحياة خيراً ونحرص عليها ونسعى إلى الاستزادة منها فهذا راجع إلى ما توجهنا به الإرادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لنستطيع البقاء بوسائل جديدة. بنو الإنسان يعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياراً وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون يصدق هذا على حفظ الفرد، وعلى حفظ النوع بالتناسل فإن «شيطان النوع» يهيج في الفرد القوي غريزة ويدفعه إلى إرقائها وما هو إلا أداة الإرادة الكلية التي تتوق إلى البقاء في النوع. (وهنا يسهب شوبنهاور ويقول في المرأة كلاماً ورد مثله في جميع اللغات).

الحياة شرّ: تشهد بذلك التجربة كما تقدم ويشهد به النظر في ماهية الألم واللذة. الألم انفعال إيجابي هو ترجمة عن حاجة مفيدة للحياة، واللذة إرضاء هذه الحاجة وتلطيف مؤقت فهي انفعال سلبي، وإن بدت حالة إيجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية لذا كانت انفعالات الألم أقوى في الغالب نلحظها ولا نلحظ عدم الألم، لا نلحظ الصحة والشباب والسلامة والحرية حتى تفوتنا واعتياد اللذة يقلل من حدتها وانقطاع الشيء المعتاد يخلق آلاماً جديدة وكلما ذكا العقل ودق الشعور اشتد الإحساس بالألم. ألم الإنسان أكثر وأشد من ألم الحيوان ويتفاوت الناس في عدد آلامهم وقوة شعورهم بها كل هذا يدل على أن مبدأ السبب الكافي المنظم للتصور لا يصدق على الإرادة الكلية التي هي شيء بالذات إنها لمشكلة من الوجهتين النظرية والعلمية لأنها مبدأ لا عقلي وجوهر لا يفهم وينبغي ألا يفهم.

١٤ ـ الفن والأخلاق:

على أنه يتفق أحياناً للمعرفة الإنسانية أن تتحرر من خدمة الإرادة الكلية «ذلك حين نستغرق في التأمل الفني فيزول الشعور بالفردية ويزول الألم أو حين يتملكنا الاعتقاد بزيف الفردية فتؤثر عليها الغيرية». الفن والأخلاق إذن وسيلتان للتحرر من الشعور بالوجود وبالألم. الفنون من وحي الإرادة الكلية تحاول بها أن تتحقق أكثر فأكثر الدرجة الدنيا. فن العمارة وهو ييسر لنا تصور الدرجات الدنيا في الطبيعة: الثقل والتماسك والمقاومة وظهور القوة الكامنة

في المادة بالصراع بين الثقل والمقاومة ثم تجيء الفنون التشكيلية: النحت يظهر الصورة الإنسانية في حال الحركة أي تحقق الإرادة في الفرد وتغلبها على العقبات التي تعترضها من جانب القوى الطبيعية، تجلياتها السفلى، ولكنه يقتصر على إظهار الإنسان في عمومه أما التصوير فيمثل الأخلاق أي مختلف وجهات الإنسان في مختلف الظروف، فتبرز الملامح والآثارات والنحت والتصوير يظهران المعاني بوساطة علاماتها الطبيعية. أما الشعر فيوحي بالمعاني بوساطة الألفاظ وكل نوع من الأنواع الشعر تعبير عن وجهة من وجهات الإنسان: الشعر الغنائي يظهر الألم الإنساني الناشيء من مغالبة الإرادة للعقبات والشعر التراجيدي يظهر الألم الإنساني الناشيء من تعارض الطباع والأخلاق. وأخيراً الموسيقى وهي فن يستغني عن كل صورة مكانية ويتخذ صورة الزمان فيشبّه حياتنا الباطنة في تعاقب ظواهرها ويعبِّر عن الأفعال مجرداً أي عن السرور بالذات أو آلام بالذات كل منها مجرداً عن دواعيه فليست الموسيقى صورة ظاهرة ولكنها صورة الإرادة نفسها صاعدة ونازلة في خط منحنٍ أي في صورها البسيطة وصورها المركبة فتظهرنا على تاريخها المكنون ومعاركها وآلامها.

غير أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعباقرة ولا يتسنى لهم إلا غراراً فهناك وسيلة في متناول الجميع للتغلب على الأنانية التي تدفع بنا إليها الإرادة: هي أن تذكر وحدة البشر جميعاً وأن نعتقد أنه يضطرب في كل منا موجود واحد بعينه وأن الفردية والمباينة وهم خادع. هذا منشأ الفضيلة الحقة ومحبة الإنسانية ولما كانت اللذة

محو الألم كان كل ما تستطيعه المحبة التلطيف من الألم. لذا تبدو المحبة في صورة الشفقة فالشفقة الظاهرة الأخلاقية الأولية وهي تدل على وحدة النوع الإنساني ولا تفسر إلا بهذه الوحدة. أما الفضائل المتعارفة فما هي إلا صورة للأنانية يتوخى منها الناس تحسين حالهم بينما الشفقة ميل عن الذات إلى الغير. فلا يبلغ إلى الراحة التامة إلا الذين ينكرون «إرادة الحياة» إنكاراً باتاً ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية: أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة في حياة مقبلة إذ ما دام الوجود شراً فإن إرادة الوجود شرّ والذي يجرب ألم الحياة ووهم الفردية يفقد كل داع للعمل. ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتغني في النرفانا.

هذه الفلسفة تعميم تجربة شخصية لجموح الأهـواء وألم الحياة. وقد قال عنها شوبنهاور إنها استقرائية تحليلية لجمـوح الإهواء وألم الحياة. «ككل علم جدير بهذا الاسم» أو أنها «ميتافيزيقا تجريبية» بعكس الميتافيزيقا القياسية التركيبية المعروفة عن أصحاب وحدة الوجود من بارمنيدس إلى سبينوزا وكان شلنج قد وضع مثل هذه الميتافيزيقا التجريبية في مرحلته الأولى الطبيعية وسيقوم لها أنداد لعلّ آخرهم برجسوس وقد أدت بشوبنهاور تجربته الباطنة إلى نصب إرادة كلية عمياء شريرة في حين أن الشرّ بالذات ممتنع الوجود ولم يفسر لنا كيف تخرج الأشياء المنظمة من الإرادة العمياء تخبط خبط عشواء وكيف يخرج العقل من اللا عقل ومهما يقل عن الحرب

والاضطراب في الطبيعة فإن كلّاً من الموجودات الطبيعية منظم في ذاته له ماهية ثابتة يعمل بحسبها فتأتي أعماله وأمواله مطردة ويلتئم النظام العام وهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل. وكيف نتحرر من الإرادة الكلية؟ أليس هذا التحرر بحاجة إلى إرادة؟ فمن أين تأتي إرادة إنكار إرادة الحياة؟ وهل الشفقة هي النتيجة المنطقية لمبدأ المذهب أو أن المنطق يؤدي إلى وجوب ترك الضعفاء إلى مصيرهم أو التعجيل بالقضاء عليهم ما دام الوجود شراً بالذات؟ وفي الواقع لقد انتحر كثير من قراء شوبنهاور فكانوا أكثر إخلاصاً للمبدأ وللمنطق من الرجل الذي ما أبى على نفسه شيئاً من متاع الحياة، وكان يتمنى امتداد عمره واستطالة سلامته. وتعريفه للزهد مطابق للبوذية مخالف للمسيحية معاً يرد أن يجمع بين هاتين الديانتين. ترمي البوذية إلى الفناء التام وترمي المسيحية إلى كبت الغرائز الحسيّة لإطلاق الحرية للحياة الروحية والاستزادة منها إلى أبعد حد وشتان بين الموقفين ولئن كان القديس بولس قد رفع العزوبة المسيحية فوق الزواج فهو قد ناضل بين خيرين ولم يقل إن الزواج شرّ كما توهم فيلسوفنا. وقديماً رفع أفلاطون وأرسطو حياة الحكمة فوق الفضائل الأخلاقية ويقول شوبنهاور إن المسيح هو المثل الأعلى للذي يفهم مذهبه حق الفهم لأنه ضحى بجسمه الذي هو معلول إرادته وقتل في نفسه إرادة الحياة فما قوله في أن المسيح مات ليخلص البشر وأنه قام من بين الأموات؟ إن هذه الفلسفة حافلة بالاستدلالات الفطرية والتأويلات المتعسفة.

وهذه الفلسفات الألمانية الضخمة مركبة على نمط واحد ولا

تفترق إلا في المبدأ الأول وتوجيه التفسير، بناءً على هذا المبدأ مماثل الفلسفة وحلولها المختلفة معروفة من تاريخها، وكل الجهد ينحصر في اختيار المبدأ والحلول ثم النزول من أعلى مراتب الطبيعة الماثلة أمامنا إلى أدناها لتبين عوامل التركيب، أو ما يبدو كذلك ثم عرض هذه العوامل وتركيباتها كأنها مستنبطة استنباطاً حتى ليصبح المذهب الفلسفي لوناً من ألوان الأدب وهو كذلك بالفعل عند الكثيرين. وإذا أردنا أن ندل على ميزة لهذه الفلسفات قلنا إنها صدق فهم الكائن الحي بأنه وحدة متطورة بقوة باطنة، هي التي سماها أرسطو بالصورة والعليّة الصورية لا أنه مركب صناعي من ذرات قائمة بأنفسها كما يريد المذهب الآلي لذا نجد هؤلاء الفلاسفة يردون وحدة الطبيعة، ووجوه الشبه بين الأحياء إلى أن هذه الأحياء تجليات أو خلائق أصل واحد بعينه ويخالفون القائلين بتحول الأنواع بعضها إلى بعض بمر الزمان. وهاتان فكرتان سيكون لهما أثر بليغ فيما سيأتي من مذاهب روحية وهما ظاهرتان كل الظهور في «التطور الخالق» وما رتبه عليه برجسون من أصول وفروع.

١٥ ـ موازنة بين أبي العلاء وشوبنهاور:

بين أبي العلاء شاعر المعرة الفذ، وحكيمها الأوحد، وآرثر شوبنهاور فيلسوف فرانكفورت الكبير وأحد المفكرين العالميين البارزين في الثقافة الكثير من وجوه الشبه وأواصر القربى، على تباعد الزمان واختلاف المكان وتباين الأصول والأقوام، وهما يتقاربان في اتجاه التفكير ولون المزاج وأسلوب الحياة وإن كان

بينهما تفاوت بعيد في منهج البحث والقدرة مع ضبط النفس وكبح أهوائها، وكلاهما يلمح الكون بناظر المتسخط المتبرم، ويرى الأشياء في ظلام قاتم من التشاؤم والاكتئاب، وينتهي به الأمر إلى رفض الحياة رفضاً باتاً لاقترانها بالألم، وامتزاجها بالشرّ، وإقفارها من المسرّات، ويرى إيثار العدم المطلق والفناء التام مع الوجود والكينونة، وشوبنهاور لا يرى في الانتحار كبير بأس ويحاول تفنيد آراء من يعيبونه ويبشّر بالزهد ويدعو إلى مقاومة الرغبة في الحياة والتعلق بها والحرص عليها وأبو العلاء يدعو إلى هذا المذهب، ويقول في إيثار العدم على الوجود[1]...

وأرحت أولادي فهم في نعمة العدم
التي فضلت نعيم العاجل
ولو انهم ظهروا لعانوا شدة
ترميهم في متلفان هواجل

ويقول:

خير لأدم والخلق الذي خرجوا
من ظهره أن يكونوا قبل ما خلقوا

ويعيد هذا المعنى في قوله:

تمضي الحياة ومالي إثرها أسف
وددت أن معير العمر لم يعر

---

(١) علي أدهم بين الفلسفة والأدب، ص: ١٨.

ويؤثر الموت في ساعة الولادة فيقول:

وليت وليداً مات ساعة وضعه
ولم يرتضع من أمه النفساء

والعدم عند المعري ـ وكذلك عند شوبنهاور ـ طريق الخلاص:

وما لنفسي خلاص من نوائبها
ولا لغيري إلا الكون في العدم

وما دام العدم خيراً من الوجود وأرجح وزناً فالنسل إذن جناية؟ وفي ذلك يقول أبو العلاء:

مع الولد يجني والد ولو أنهم
ولاة على أمصارهم خطباء
وزادك بعداً من بنيك وزادهم
عليك حقوداً أنهم نجباء
يرون أباً ألقاهم في مؤرب
من العقد ضلت حلة الأرباء

وقد أغراه إيثار العدم واعتباره النسل جناية بأن يوصي بأن يكتب على قبره:

هذا جناه أبي علي
وما جنيت على أحد

وقد عاش شوبنهاور كما عاش المعري أعزب من غير نسل ولا

زواج، ولم يكن ينتظر من شوبنهاور الذي يقول عن الحياة «إنها جحيم تفوق جحيم دانتي» أن يقذف إلى هذه الجحيم المستعرة بأولاده وذراريه ليعانوا آلام الحياة التي يعرفها بأنها لحظة قصيرة بين أبديتين.

ويقر أبو العلاء بأنه يجهل حكمة الوجود ويقول:

خلقنا لشيء غير جاد وإنما
نعيش قليلاً ثم يدركنا الهلك

أما شوبنهاور فإنه يقول: «إذا لم يكن الشقاء هو غرض الحياة وغايتها فإني أستطيع أن أؤكد أن وجودنا في الحياة أنأى الأشياء عن الغرض والقصد، لأنه من السخف أن نظن أن الحزن غير المحدود الذي يتغشى الدنيا ويغمر الحياة والذي ينشأ من شجون ورزايا متصلة أشد اتصال بجوهر الحياة هو بلا غرض ومجرد حادث عرضي».

وواضح من ذلك أن الشقاء عند شوبنهاور هو (غاية الحياة) و (هدف الوجود) وأبو العلاء يرى الشقاء من واجبات الحياة:

قالت لي النفس إني في أذى وقذى
فقلت صبراً وتسليماً كذا يجب

ويقول شوبنهاور «الدنيا لا تسر إنساناً، وكل منا ينفق جهده ويمضي حياته في طلب السعادة التي لا ينالها، وإذا ظفر بها وجدها وهماً من الأوهام. وإنما القاعدة أن الإنسان لا يصل المرفأ إلا بعد أن يتحطم زورقه ويسقط شراعه» وأبو العلاء يجاريه في هذا المضمار ويقول:

ودنيـاك ليسـت للسـرور معـدة
فمن نـالـه من أهلهـا فهـو سـارق

ويكرر ذلك في قوله:

وقـد بـلونـا الـعـيش أطـواره
فـمـا وجـدنـا فيـه غـيـر الشـقـاء

وبؤس الإنسان عند أبي العلاء لا يبدأ بمولده وإنما يسبق ذلك لأنه يلحقه عند انبعاث الروح في النطفة:

وما برح الإنسان في البؤس مذ هـرب
به الروح لا مذ زال عن رأسه الغرس[1]

ولعلّ الموت أهون مصائب الحياة وقعاً.

مصـائب هـذه الـدنيـا كثيـر
وأيسـرهـا على الفـطن الحمـام

وكلا الرجلين سيء الظن بالطبيعة الإنسانية، شديد الازدراء لها، بارع في الكشف عن عيوبها ومساوئها، وإحصاء نقائصها ومثالبها. ومن أقوال شوبنهاور في ذلك: «معاملة الإنسان للإنسان تتميّز على الدوام بالقسوة البالغة والغلظة الصماء، والإفراط في الجفوة والإمعان في الإجحاف ومجاوزة الحد في التنطح، وما عدا ذلك هو المستثنى».

وأبو العلاء يطيل الضرب على هذه النغمة، ويفتن فيها كل الافتتان ويقول:

---

(١) علي أدهم، بين الفلسفة والأدب، ص: ١٨.

وكـلنـا قـوم سـوء لا أخص بـه
بعض الأنـام ولكن أجمـع الـفـرقـا

ويقول في تنقص الناس وتهوين قدرهم:

لـو غربـل الناس كيمـا يعدمـوا سقـطاً
لمـا تحصــل شيء فـي الغــرابيــل

وهو يعلل لؤم الإنسان وخسته وحقارته بفساد الأصل والتواء الغريزة:

تـفــرع النــاس عـن أصــل بــه دون
فــالــعــالــون إذا مـيــزتــهـم شــرع

ويقول:

والشــر في الجـد القــديـم غـريــزة
في كــل نفس مـنــه عــرف ضــارب

ويقول:

وكيف يــطلب عــدلاً من غــريــزتــه
تــولــد الــظلم تـثـمـيــراً وتـفــريـعــا

ويرى شوبنهاور أن المجتمع قائم على الخديعة والزيف، وكل إنسان يتخذ له قناعاً خاصاً يستر به حقيقته ويداري به ما بنفسه من شرور وأحقاد، فالبعض يتخذ قناع الدين، والبعض يلبس قناع الوطنية أو التظاهر بالفضيلة، وبين جنبي كل إنسان تقيم أنانية ضخمة غلابة تجتاح حدود الحق وتكتسح أسوار العدل في حرية تامة وفي غير تردد، ويشاهد ذلـك بصورة مصغّـرة في حياتنـا اليوميـة، ونراه في

صورة مكبّرة بكل صفحة من صفحات التاريخ. ويشد من أزر هذه الأنانية الكامنة في كل نفس نبع من الكراهة والحقد والضغينة والخبث فياض الموارد طاغي العباب كالسم الناقع في أنياب الرقطاء تنتظر الفرصة المناسبة لتنفثه.

وفي قلب كل إنسان يرقد حيوان مستوحش شديد الضراوة ينتظر فريسته ليزلزل زلزاله ويثير زوابعه وأبو العلاء يقدم لنا صورة لا تقل سوءاً ونكراً عن هذه الصورة فيقول:

بني حواء كيف الأمن منكم
ولم يؤهل بغير الحقد روع

ويقول:

ولا يقوم على حق بنو زمن
من عهد آدم كانوا في الهوى شعبا

ويقول:

وجدت الناس في جبل وسهل
كأنهم الذئاب أو السباع
رجال مثلما اهترشت كلاب
ونسوان كما اغتلم الضباع

وكل من في الوجود عنده مقترف للآثام:

لعمرك ما في الأرض كهل مجرب
ولا ناشىء إلا لإثم مراهق

ويقول:

ومن يفتقد حال الزمان وأهله
يذم بهم غرباً من الأرض أو شرقا
يجد قولهم فينا وودهم قلى
وخيرهم شراً .وصنعتهم خرقا

وأبو العلاء وشوبنهاور كلاهما يائس من الإصلاح منكر للتقدم، ويرى أبو العلاء أن عمل الأنبياء والحكماء والواعظين لم يأت بالثمرة المرجوة ولم يصرف الناس عن الشر:

كم وعظ الواعظون منا
وقام في الأرض أنبياء
وانصرفوا والبلاء باق
ولم يزل داؤك العياء

وقد فارق الحكماء الدنيا وفي نفوسهم حسرة لإخفاق مساعيهم وذهاب جهودهم أدراج الرياح:

غلب المين منذ كان على الخلق
وماتت بغيظها الحكماء

فكيف يرجى الصلاح بعد ذلك وكيف يشام؟

فلا تأمل من الدنيا صلاحاً
فذاك هو الذي لا يستطاع

ومن العبث طلب الخير في وسيع الليالي فكيف نسومها ما لا يسام والإنسان إما أن يقبل الحياة على هذا وإما أن يرفضها:

هــذي طــبــاع الـنــاس مــعــروفــة
فــخــالــطوا لــلعــالــم أو فــارقــوا

وتتلخص فلسفة أبي العلاء التاريخية في قوله:

وآخــر الــدهــر يـلقـى مــثــل أولــه
والصــدر يـأتي على مقــداره العجــز

وكان شوبنهاور يخالف معاصريه من الفلاسفة الألمان في النظر إلى التاريخ وينتقص من قيمة الدراسة التاريخية، والتاريخ عنده هو حلم الإنسانية الثقيل ومن العبث أن نبحث فيه عن خطة أبدية مرسومة أو تدبير حكيم أو غاية معقولة متوخاة. ومن اكتفى بقراءة هيرودوت فكأنما قرأ تاريخ العالم بأسره، وفكرة التقدم في رأيه لا تتفق مع أبدية الدنيا.

وفي تعليلهما لليأس من الإصلاح وتهذيب النفوس والسمو بالطبائع نلمس صميم فلسفتيهما، فالمعري يعلل ذلك بغلبة الأهواء والمطامع والشهوات وعجز العقل عن كبحها فيقول:

وقــد غلب الأحيــاء في كــل وجهــة
هــواهــم وإن كــانــوا غــطارفــة غـلبــا

ويقول:

إذا كــان الهــوى في الـنفس طبعــاً
فــليس بــغــيــر مــيــتــتــهــا ســلو

ويردد هذا المعنى في قوله:

فـطبـعـك سلطان لـعـقـلك غـالـب
تـداولـه أهـواؤه بـالـتـشـصص

ويذهب شوبنهاور إلى أن ظواهر المعرفة جميعها وضروب المشاهدة بأسرها إنما هي فكرة متمثلة لنا، أو بلفظ آخر أن ما نشاهده ونعرفه كله من نتاج أذهاننا وثمرة عقولنا فليس في خارج ذواتنا دنيا بمختلف مرائيها وتباين مظاهرها ملائمة لتصوراتنا ومطابقة لما ارتسم في أذهاننا، والدنيا المعروفة من صوغ عقولنا وتلفيق أذهاننا. وليس لها كيان إلا في تلك العقول، فهي مجرد صورة ومظهر من مظاهر الوعي، وهي بهذه المثابة من معدن الأحلام وصميم الأوهام، ولكن وراء هذه الدنيا المتوهمة البادية للعيان دنيا حقيقية خافية هي ما يسميه شوبنهاور الإرادة.

وهذه الإرادة تحقق نفسها، وتؤكد وجودها في قوى الطبيعة المختلفة فهي تطلع في النبات، وجهد وكفاح في الحيوان، والدنيا جميعها بأجواز فضائها وأطباق ثراها وما فيها من مظاهر التغير والنماء والتحول هي مظهر الإرادة، وهذه الإرادة لا يصحبها العقل ليكف جماحها ويسدد خطواتها، وإنما هي سابقة له ومتقدمة عليه، بل هي التي توجده إيجاداً وتخلقه خلقاً، فالإرادة الصماء هي التي أنشأت الدنيا بشتى مظاهرها، وهي الأصل والجوهر والحقيقة التي تنعكس عنها ظلال المظاهر، وتنبعث منها صور المرئيات، وليس في مقدورنا كشف كنه هذه الإرادة والخلوص إلى سرها، لأن الأشياء التي تدخل في نطاق معرفتنا ليست من سنخ الحقيقة وإنما هي مظهر خادع وصور زائفة، فالوجود حلم والشخصية وهم، والحياة تضرب

وشائجها في أعماق إرادة الحياة، وإرادة الحياة هذه رغبة ملحّة في الوجود وجري لا ينقطع وراء اللبانات والأهواء وحرص شديد على الاستمتاع، ولكن الاستجابة لمطالب هذه الشهوات التي لا ترتوي غلتها ولا تشبع غرثتها تنشأ من الحاجة والحاجة مصدرها الألم، ومنشأ ذلك كله الوهم والخداع، ولولا هذا الوهم ما وجدت الحياة، والحياة شقاء لأن الحياة معناها الرغبة والإرادة، والرغبة صنو الألم، فالحياة إذن هي الألم.

وليس الإنسان وحده الغارق في الشقاء وإنما يشاركه في ذلك الكائنات جميعها، وليست الدنيا وحدها وادي العبرات ومستراد الأحزان وإنما جميع الدنيا مقضي عليها بالشقاء، والشقاء من نصيب كل حشرة تدب وكل سائمة ترعى، ولا يتقي وقعه السمك الذي يسبح في البحر ولا الطير الذي يحلّق في الجو، وهو يلازم الإنسان في مراحل العمر جميعها وأدوار الحياة من المهد إلى اللحد، وعلى اختلاف الطبقات من الصعلوك المتسول إلى رب التاج وحامل الصولجان، والأجيال الغابرة والأجيال اللاحقة، فلا سعادة ولا راحة ولا أمن ولا سلام، وحيثما تتدفق الحياة يسير في آثارها الشقاء والحزن.

وترى الديانة المسيحية أن الله خلق الكون في أتم صورة وأبدع نظام وخلق الإنسان في أحسن تقويم، وأن سبب الشرّ هو ارتكابه الخطيئة، ولكن شوبنهاور ينقض ذلك ويرى أن الشرّ من لوازم الوجود والخطيئة ثمرة من ثمراته ونتيجة حتمية من نتائجه ويعتقد شوبنهاور أن هذه الدنيا أردأ دنيا ممكنة، ولو أنها كانت شراً

من ذلك لتعذر وجودها، ولو لم يصب في الكأس مقدار من السرور الخادع لرفض الإنسان الحياة، ولو كان الأمر أسوأ من ذلك لكان أصلح للإنسان وأجدى عليه إذا كان يرغمه على أن يحمل مصيره بيديه ويضع حداً لحياته.

والسعادة عند شوبنهاور سلبية، وفي وسعنا أن نصل إلى الخلاص المؤقت من طريق الفن، لأننا في تأملنا لآيات الفن نرفع عن كواهلنا أعباء الحياة ونسترد حريتنا ونرى الأشياء مقطوعة الصلة بمصالحنا الفانية، مبتوتة العلاقة بوجودنا الزائل.

وما يسميه شوبنهاور «إرادة الحياة» يسميه أبو العلاء «حب الحياة» وقد أدرك أبو العلاء سوء أثره في خداع النفس وترغيبها في الحياة على ما بها من فادح الآلام وكثير الرزايا:

وحب العيش أعبد كل حر
وعلم ساغيا أكل المرار

ويسمي أبو العلاء الدنيا «أم دفر» ـ وهي كنية العرب عن المصائب والآلام ويقول عنها:

أبى القلب ألا أم دفر كما أبى
سوى أم عمر موجع القلب هائم

وهذا التعلق بالحياة في رأي المعري من بواعث الشقاء:

نحب العيش بغضاً للمنايا
ونحن بما هوينا الأشقياء

ولو لم يكن حب الحياة هذا غريزة فينا آخذة بأكظامنا لبدت لنا

عيوب الحياة وأدركنا خداعها وشعرنا بتفاهتها:

ولو لم يكن فينا هواها غريزة
لكان إذاً جرّ المهالك يترك

وهو يصاحب الإنسان في مراحل العمر جميعها:

تعلق دنياه قبل الفطام
ومازال يدأب حتى خرف

وهذا الحب الشديد للحياة والتعلق بأسبابها هو الذي يجعلنا نخاف الموت:

والنفس آلفة الحياة مذمنعها
يجري لذكر فراقها مُنهله

وحب الحياة عند المعري من أدلة جهل الإنسان وحماقته:

رغبنا في الحياة لفرط جهل
وفقد حياتنا حظ رغيب

وهو يعود إلى تأكيد ذلك في قوله:

تحب حياتك الدنيا سفاها
وما جادت عليك بما تحب

ويتبسط في بيانه ويقول:

يسيء أمرؤ منا فيبغض دائماً
ودنياك ما زالت تسيء وتومق
أسر هواها الشيخ والكهل والفتى

بجهـل فمن كـل الـنـواظـر تـرمق
ومـا هـي أهـل أن يـؤمـل مـثـلهـا
لـود ولـكـن ابـن آدم أحـمـق

ولا يخدع أبو العلاء في المتظاهرين بالزهد في الحياة وهم يضمرون حبها:

ولا تـظهـرن الـزهـد فيهـا فكلنـا
شهيـد بـأن القلب يضمـر عشقـهـا

وقد يذمها الإنسان جهراً وهو يضمر غير ما يبدي مع ما يناله من خطوبها وأهوالها:

فـتـحـرجـه هـمـاً وتـوسـعـه أذىً
وإن ذمـه جهـراً أسـر لهـا عـشقـا

والعطف على الغير عند شوبنهاور هو قوام الفضائل وملاك الآداب وذلك لأنه لما كانت الإرادة هي أصل كل شيء وجوهره فإن هناك إذن وحدة، وحدة وراء تلك المظاهر المتباينة، ويستطيع الإنسان أن يتعرف نفسه ويستشف جوهر ذاتيته في مرآة الدنيا ويدرك الوحدة الحقيقية والصلة الخفية بينه وبين الغير وهذا هو أساس الأخلاق وقواعد السلوك لأن الإنسان عندما يستشعر هذه العلاقة ينشأ في نفسه العطف وهو مصدر السلوك الأخلاقي. وهذا العطف يجعلنا نحسن معاملة الغير، ونعرض عن الإساءة إليه، لأننا إذا أسأنا إلى أحد فكأننا في الواقع نسيء إلى أنفسنا، والفضيلة هي أن نعتبر ألم الغير ألمنا ونعمل على دفعه إذا استطعنا ذلك أو نلطف حدته ونهون وقعه إذا عجزنا عن رد غائلته.

والرثاء لآلام الغير والعطف على البشرية تلعبان دوراً كبيراً في فلسفة أبي العلاء، وقد كان يرى أن من أسباب شقائه عجزه عن مناصرة الغير:

أنا الشقي بأني لا أطيق لكم
معونة وصروف الدهر تحتبس

وكان شديد الرفق بالحيوان كثير الرحمة له، والحيوان عنده كالإنسان في تعلقه بالحياة وخوفه الموت.

أرى حيوان الأرض يرهب حتفه
ويفزعه رعد ويطمعه برق
فيا طائراً تمنى ويا ظبي لا تخف
شذاي فما بيني وبينكما فرق

ويوصي بالتصدق على الطير:

تصدق على الطير الغوادي بشربة
من الماء واعددها أحق من الإنس

وينهي عن أخذ ودائعها:

فلا تأخذ ودائع ذات ريش
فما لك أيها الإنسان بضنه

والطريقة المثلى عند شوبنهاور للخلاص من آلام الحياة وهمومها هي مقاومة الإرادة وقهرها واستئصال المطامع والشهوات والتزام العفة التامة وممارسة الزهد، والانتهاء إلى حالة من الهدوء والاستقرار تشبه ما يسميه البوذيون «النرفانة» وأسمى الوجبات

الأخلاقية عند شوبنهاور هو أن يلقي الإنسان سلاحه ويطلق آماله وينسحب من ميدان العمل ومعترك الحياة، وليس الأبطال عند شوبنهاور هم الرجال من طراز نابليون والاسكندر وقيصر وإنما الأبطال عنده هم القديسون والنساك الذين قمعوا أهواءهم وقهروا نفوسهم، وقد هزم نابليون الجيوش وثل العروش ولكنه لم يستطع أن يتغلب على نفسه ويهزم أهواءه وشهواته.

وأبو العلاء مثل شوبنهاور يرى في الزهد طريق الخلاص من متاعب الحياة وأهوالها:

ومن يبل بالدنيا وسوء فعالها
فليس له إلا التعبد والنسك

ويقرن السعادة بالزهد:

وأسعد الناس في الدنيا أخو زهد
نافى بينها ونادوا إذ مضى درجا

وهو يفضل الزاهدين على الناس جميعهم:

ذوو النسك خير الناس في كل موطن
وزيهم بين المعاشر خير زي

ولما كانت المرأة هي التي تفتن ألباب الرجال وتأسر قلوبهم وتوحي إلى نفوسهم الحب وتغمرها بالأمل والاستبشار، وهي الأمينة على النسل والوسيلة الأكيدة التي تتخذها الحياة لتأبيد النوع، لذلك عرف المتشائمون شدة خطرها على قضيتهم وناصبوها العداء وغالوا في ذمها. والمرأة في رأي شوبنهاور بسبب ضعف عقلها تساهم

بنصيب قليل في المزايا والمساوىء التي يجلبها التفكير، وهي قصيرة النظر محدودة الأفق وتحاول على الدوام الوصول إلى غرضها من أقرب السبل وبأهون الوسائل؟ وهي تعيش في الحاضر ولا تتلفت إلى الماضي ولا تتطلع إلى المستقبل، ومن ثم ميلها إلى التبذير والإسراف الذي يكاد يبلغ الجنون في بعض الأحيان.

والمرأة أكثر عطفاً من الرجل ولكنها تتخلف عنه في تحري العدالة والاستمساك بالأمانة ويقظة الضمير، وذلك لأن الواقع المحسوس هو الذي يؤثر فيها، وليس للأفكار المجرّدة سلطان عليها وهي مضطرة بسبب ضعفها أن تلجأ إلى المكر والخيانة وتركن إلى الكذب والرياء وقد زودتها الطبيعة بسلاح الخداع كما زودت الأسود بالمخالب والأنياب، والمرأة تعيش للنوع أكثر مما تعيش للفرد، ومصلحة النوع عندها أعظم شأناً وأجل خطراً من مصلحة الفرد، وهذا هو سبب الخلافات الزوجية. ويتطرف شوبنهاور وينكر على المرأة الجمال، ويعزو تصورنا لجمالها إلى الغريزة الجنسية التي تخدعنا على بصرنا حتى نرى حسناً ما ليس بالحسن، والمرأة بطبيعتها عامية ولا علاج لعاميتها ومن ثم قلة نبوغها في الفنون والعلوم، وقد كان أتوفينجر مؤلف كتاب «الجنس والأخلاق» الذي يتضمن أشد حملة وجهت إلى النساء من تلامذة شوبنهاور.

ورأي أبو العلاء في المرأة لا يقل قبحاً وسوءاً عن رأي شوبنهاور وأشد ما يوصي به أبو العلاء في مسألة المرأة هو تنحيتها عن الحياة العامة:

علموهن النسج والغزل والردن

وخــلـوا كــتــابــة وقــراءة

فصـلاة الفتاة بـالحمـد والإخـلا

ص تجـزي عن يـونس وبـراءة

والمرأة عنده حيّة تنفث السم وتخدع بلين الملمس:

وإنمـا الخــود في مســاربـهــا

كــربــة الــسم فــي تــســربـهــا

وفي تائيته المشهورة التي مطلعها:

تــرنــم في نــهــارك مستعـينــاً

بــذكــر الله فــي المتــرنمــات

دراسة وافية وإلمام كبير بنفسية المرأة، وهو يتهم عفتها وينكر عليها الوفاء ويقول عنها:

فكم بـكــرت تسـقي الأمــر حـليلهــا

من الغـار أو تسقي الخليـل رضــابهـا

وسوء رأيه في المرأة من الأسباب التي جعلته يعرض عن الزواج لأن الرجل مضطر فيه إلى أن يقبل المشاركة:

تــرجــى عــنــدهــا وصــلاً

رويــداً إنــهــا عــارك

تــخــون الأول الــعــهــد

فــخــل الــعــرس أو شــارك

وشوبنهاور أحد فلاسفة ما وراء الطبيعة القلائل الذين يستطيع الإنسان أن يفهم الكثير من آرائهم ومذاهبهم ودخائل فلسفتهم من

غير رجوع إلى مستفيض الشروح والاستعانة بضافي المقدمات وفلسفته أشبه بقطر من الأقطار، واضح المسالك بادي المعالم بحيث لا تستطيع أن تضل الطريق وتبعد عن الغاية، ولعلّ السبب في ذلك أن نظرياته مستمدة مباشرة من حقائق الحياة الواقعة وقائمة في الكثير على التجارب والمشاهدات، وهو في كتاباته دائم النصح لقرائه بالعودة إلى التجربة والاتصال بالحياة. وقد أفاضت هذه الصفة على أسلوبه مسحة أدبية وأكسبته مناعة وقوة وحيوية قلّ أن تراها في كتابات غيره من الفلاسفة وبخاصة أضرابه في الفلسفة الألمانية، وقد كان للتجارب أثر كبير في تكوين عاداته الفكرية وصقل ملكاته إلى جانب العوامل الوراثية، فقد عرف شوبنهاور الدنيا قبل أن يعرف الكتب وسافر أسفاراً كثيرة مع والدته. ولما أقبل بعد ذلك على الدراسة وأكب على الكتب، كان يقصد الفلسفة للاهتداء إلى الحق ومعرفة لغز الوجود لا ليعيش منها ويتكسب بها. ولما حاول الناقد الألماني «ويلاند» أن يثني عزمه عن متابعة دراسة الفلسفة. قال له كلمته المأثورة وهي: «إن الحياة معضلة وقد انتويت أن أقضي عمري في معالجة حلها». وإلمامه بالحقائق الواقعة قبل تكوينه الأفكار والتصورات جعله محباً للوضوح كارهاً للغموض والالتواء حتى قال عنه أحد الكتّاب الفرنسيين «ليس هو فيلسوفاً كالآخرين وإنما هو فيلسوف قد رأى الدنيا» وشوبنهاور بأسلوبه الرائع وتفكيره الجلي أقرب الفلاسفة إلى الأدباء والكتّاب والشعراء، وأبو العلاء شاعر كبير ولكنه رجل تفكير يسخّر أسلوبه لأفكاره ويستعمل خياله لتوضيح آرائه في شتى الأمور وله في مختلف المسائل أفكار محددة ونظرات معروفة لا يني يعيدها في صور مختلفة وقوالب جديدة ويكر

عليها بالشرح والإفاضة ويدعمها بناهض الأدلة وصادق الشواهد، وهو يتخيَّر ألفاظه ويفصلها على قدود معانيه بلا تزيد ولا تجميل ويصطنع في حواره المنطق والإثبات، وقد حاول أن يحيط بأطراف العلوم ونواحي المعرفة، وأن يعلل ظواهر الطبيعة ويحلل عناصر المجتمع ويكشف عن أصول الأخلاق ويفسر حقائق التاريخ ويتناول المذاهب والعقائد، وأن يتحدث في شعره عن قدم المادة وعن الجسد والروح وعن الزمان والمكان وأن يبدي آراءه في السياسة، وقد أشار إلى هذه المحاولات جميعها في قوله:

لعمــرك مــا غــادرت مــطلع هضبــة
من الفكــر إلا وارتقيت هـضـابهـا

وهو بنظرته الشاملة وتناوله لأطراف المعرفة الإنسانية أقرب الشعراء إلى الفلاسفة كما كان شوبنهاور وأقرب الفلاسفة إلى الشعراء والكتّاب وقد كانت أخلاقهما على النقيض، وكلاهما استرعى النظر بشخصيته وكتاباته، وكلاهما كانت أخلاقه لا تلائم الوسط الذي يعيش فيه فشوبنهاور كان صعب المعاشرة ولذا لم يكن له صديق طوال حياته وكان أبو العلاء أسوأ ظناً بالناس من أن يتخذ له صديقاً أو يثق بأحد، وكان شوبنهاور جمّ الكبرياء بعيد الادعاء، وكان أقل انتقاص لادعائه الواسع وغروره العريض وبخاصة في أعوامه الأخيرة يستثير سخطه ويشعل غضبه، وكان كلاهما يحب الحق ويخلص له ولكن شوبنهاور كان متحرقاً على الشهرة أما أبو العلاء فلعله ظفر من الاعجاب والشهرة بما أبشمه، وكان أبو العلاء فطناً لمواطن السخرية ومواقع الفكاهة في الحياة، وكذلك كان

شوبنهاور ولكني أرجح أن حاسة الفكاهة والسخرية في أبي العلاء كانت أقوى وأكثر تأصلاً، ونقص الفكاهة عند شوبنهاور هو الذي كان يغريه بالتورط في تلك الشتائم المضحكة التي كان يكتبها في كتبه لأضرابه من كبار الفلاسفة الألمان المعاصرين له، وفطنة الإنسان للجانب المضحك في الحياة هي التي تحميه من مثل هذا التورط وتمنعه من امتداح نفسه والمغالاة بقدرته، وكان شوبنهاور شديد العناية بنفسه يفر من الأمراض المعدية ويخشى الحريق فلا يقيم إلا في أول طابق ونوادره في الحرص على نفسه وما يملك كثيرة معروفة، أما أبو العلاء فقد ألقى سلاحه والتزم الزهد وقهر الشهوة، وكان يلبس غليظ الثياب ويتخفف من الطعام فلا يتناول إلا ما يقيم أوده ويمسك عليه رمقه وآثر ضيق اليد على ابتذال الكرامة وإراقة ماء الوجه في طلب الرزق وتحصيل المال وأنف أن يسلك سلوك الشعراء في الشرق واستكبر على الاتجار بالشعر والتكسب به وعاش نافضاً غبار الدنيا عن قدميه وضرب بذلك للعالم مثلاً قليل النظير في المطابقة بين مرامي التفكير وأسلوب الحياة قصر عنه كبار المصلحين وعظماء الدعاة.

وقد يبدو لنا أن نعيب على أبي العلاء وشوبنهاور إمعانهما في التشاؤم ومبالغتهما في ذم الحياة، ولكن علينا أن نعرف قبل الإقدام على ذلك أنه لا يوجد في الحياة أشد ظمأ وأعظم نهماً من الروح الإنسانية فهل هي تلقى في هذه الدنيا ما يبل غليلها ويهدي رمقها؟ أليس هناك تناقض مستمر بين مطالب القلب وحقائق الحياة والتجارب؟

إن الدنيا قد تقنع القلوب الضئيلة والنفوس الصغيرة أما القلوب الطموحة والنفوس الراغبة المتطلعة فهي في تعب مستمر واهتياج دائم، ومن الصعب على القلب أن يحمل على الدوام هذا التناقض الذي لا ينتهي بين نفسه وبين الحياة وأن يظل طالباً دون أن يخطىء بسؤاله وحالماً دون أن يتحقق حلمه.

وقد حاول شوبنهاور وأبو العلاء أن يعرفا سر الخليقة ومغيبات الحياة وعجائب المصير وهي محاولة عظيمة ونزعة جبارة وربما كانت قوانا العقلية أقصر خطواً من أن تسلك هذا المدى الواسع وتقيس هذه الأبعاد غير المتناهية لتنظر إلى الحياة نظرة كلية شاملة، وربما كان ما لدينا من الحقائق غير كاف لتكوين الآراء النهائية عن الكون والحياة، والآراء التي نصل إليها هي بالضرورة وبحكم موقفنا آراء جزئية ومجرد توهمات وظنون عن غير المكشوف قد تأثرنا في تكوينها وبنائها بمؤثرات بيئتنا المحدودة وعالمنا الصغير، ولئن كان أبو العلاء وشوبنهاور لا يشاركان الإنسانية في نوازعها السامية وطموحها العظيم ويصدران أحكاماً من نظرة محدودة وزاوية ضيقة فإنهما مع ذلك مفكران مخلصان يوجيان الفكر ويمتعان الأدب، الأول بشعره الحافل والثاني بفلسفته المحكمة البناء.

وإذا أهملنا حكمة أبي العلاء وفلسفة شوبنهاور فإننا لا نفهم جزءاً كبيراً من قصة الحياة ولا نعي درساً نافعاً من دروسها. ويرى بعض المفكرين أن فن الحياة يستلزم شيئاً من المساومة وأن يعبر الإنسان عقله مؤقتاً للأوهام ويغالط في الحقائق نفسه، ولكن أبا العلاء وشوبنهاور لا يتصوران الحياة على تلك الصورة بل يريان

ضرورة القضاء على الأوهام وتبديد الأكاذيب ورفع الستار عن خدعة العيش، وهما على ما في نظرتهما إلى الدنيا من تجهم واكتئاب ليسا من الضعفاء فاقدي الرجولة والشمم فقد عاش شوبنهاور كالمجاهد الباسل الذي يتقلد السيف ويحمل الريح، وتلقى أبو العلاء الحياة بصبر الحكيم وقناعة الزاهد وحكمة الفيلسوف وشجاعة البائس.

١٦ ـ شوبنهاور والتاريخ:

في فلسفة شوبنهاور جانب أعتقد أنه لم يلق حظه المناسب من الرعاية والتنويه، لا من بعض شراح فلسفته وناقديها ولا من الكثيرين ممن كتبوا في فلسفة التاريخ وبحثوا طبيعته وحاولوا أن يعرفوا هل التاريخ علم أو فلسفة أو فن أو هو هؤلاء جميعاً؟ وذلك مع ما لهذا الجانب من الجوانب وتفكيره من الدلالة على مناشىء فلسفته وطرافته واتجاه تفكيره و نوع تأثيره، وهذا الجانب المهمل هو رأيه في التاريخ وتقديره لدراسته، فقد كان أكثر معاصريه من مفكري الألمان وممثلي فلسفة الرومانتسزم يحاولون أن يتفهموا حاضرهم عن طريق المنهج التاريخي، وأن يثبتوا أن حركة التاريخ المتئدة الخطوات والتي تلبس أردية الزمان تكشف عن المبادىء العضوية التي تتكون منها أسس الحياة الحقيقية فحقيقة الحياة المستكنة المبهمة ترق صفحتها ويشف جوهرها وتتخلى عنها سحائب الغموض ويبدو بناؤها الداخلي وتكوينها الصميم للعين النفاذة والخاطر اللماح الذي يراقب نموها وتدرجها في مراتب الكمال خلال سير التاريخ وعلى توالي أعصاره وتتابع أدواره، وعندهم أن التاريخ هو دعامة البحوث النظرية وقوام الفلسفة، وكان أكبر ممثلي هذه

الحركة وقطب رحاها هيجل قريع شوبنهاور في الفلسفة الألمانية وخصمه الذي كان على الدوام هدف نقده وزرايته وهيجل يعتبر التاريخ أسمى ضروب المعرفة، والتاريخ في عرفه أسمى من العلوم الطبيعية لأن العلم الطبيعي يستطيع أن يرينا الدائرة الأبدية التي تتكرر فيها المظاهر، في حين أن التاريخ يكشف لنا عن ترقي «المطلق» وتحقيقه في الزمان ومن ثم فإن الدنيا تسفر عن حقيقتها في التاريخ لا في العالم الخارجي، وهذا التقدير الرفيع لوظيفة التاريخ كان له تأثير كبير في تفكير القرن التاسع عشر ومذاهبه، وكان من أسباب نهوض الدراسة التاريخية الألمانية التي بدأت بالمؤرخ نيبهر والمؤرخ سافينيه ووصلت إلى أوجها في المؤرخين المشهورين فون رانك ومومسن، وقد تأثرت بفلسفة هيجل إلى حد بعيد الفلسفة المثالية الايطالية الحديثة وبندتوكروتشه أكبر ممثليها يذهب إلى أن الفلسفة والتاريخ شيء واحد.

أما شوبنهاور فقد اعتزل هذه الحركة من بادىء أمرها، وعمل على مقاومتها وتسفيه آراء القائمين بها. والفيلسوف في رأيه عبقري موهوب فما حاجته إلى هذه الكمية من المعلومات التاريخية التي يستعين بها العلماء وهو الذي تنكشف لبصيرته الحقائق وتزول عنها الغواشي والحجب، وهذا الذي يسمونه «تقدماً» و «ترقياً» إن هو إلا وهم من الأوهام وضلالة من ضلالات العقول.

ويرى شوبنهاور إلى أن الحقائق في كل طبقة من طبقات الموجودات وفي حدود كل جنس من الأجناس مما لا يستطاع حصره ولا يمكن عده، لأن عدد الأفراد غير متناه وتنوعات فروقها لا

تحصى، وعندما يشرف عليها العقل لأول وهلة يكاد يصيبه الدوار ويفقد توازنه، ومهما بالغ في التحري والاستقصاء يتضح له أنه مقضي عليه أن يجهل الكثير. ثم يتقدم العلم ويتناول تلك الحقائق بالتنظيم والتنسيق، ويضع متشابهاتها تحت تصورات جنسية، ثم يقسم الأجناس إلى أنواع وبذلك يمهد السبيل إلى معرفة العام والخاص، ويعد الذهن المتقصي بالراحة ويوحي إليه بالطمأنينة. ثم تتجمع سائر العلوم وتتدانى وتقسم فيما بينها عالم الأشياء الفردية، وتسمو فوقها جميعاً الفلسفة لأنها أعمها وأوسعها شمولاً، وهي لذلك أجلها شأناً، وهي تعلن النتائج التي ذلل لها العلماء العقبات وفتحوا موصد الأبواب، ولكن التاريخ يقف وحيداً منفرداً ولا ينتظم في سلك هذه العلوم لأنه لا يستطيع أن يفخر بمزية من مزاياها وليس في وسعه أن يدعي خاصة من خصائصها، وذلك لأنه تنقصه الصفة الجوهرية للعلم، وهي القدرة على إخضاع الحقائق لنوع من الترتيب والتنسيق، والحقائق في التاريخ تتجمع وتتجاور، ولكن لا يمكن إخضاعها لنظام يعين على استنباط القوانين واستخلاص النتائج، ولذا لا يوجد منهج منظم للتاريخ كما لسائر العلوم، والتاريخ على هذا الاعتبار ضرب من ضروب المعارف العقلية، ولكنه ليس علماً لأننا لا نستطيع أن نصل فيه إلى الخاص عن طريق العام، بل يلزم أن نتفهم الخاص مباشرة، ولذا تراه دالفاً على أرض التجربة، في حين أن العلوم الحقيقية تعلو فوقها وتسيطر على الخاص، وذلك على أقل تقدير في داخل حدود معينة، ويمكن أن نكون على ثقة فيها مما سيحدث لأنها قد حصلت على تصورات شاملة كلية وبذلك يحظى الإنسان بنوع من الراحة، ويطمئن من

ناحية ما سيحدث، والعلوم تتحدث إلينا على الدوام عن الأنواع لأن لها من التصورات ما يمكنها من ذلك، ولكن التاريخ يحدثنا أبداً عن الأفراد، وهو من أجل ذلك علم أفراد، وهذا تناقض واضح، ويستتبع ذلك أن العلوم تتحدث دائماً عما سيكون، والتاريخ على نقيض ذلك، فهو لا يتحدث إلا عما كان مرة واحدة ولم يتكرر بعدها، ولما كان التاريخ لا يتناول إلا الفردي والمعين الخالص الذي هو بطبيعته لا يمكن أن يحصر ولا أن يستوفى فهو إذن يعرف كل شيء معرفة ناقصة غير مستوفاة وقد يعترض على ذلك بأن في التاريخ وضعاً للخاص تحت سيطرة العام لأن العصور والحكومات وما إلى ذلك من التغيرات العامة أو الثورات السياسية وبالاختصار كل ما هو في الجداول التاريخية هو العام الذي يخضع له الخاص وتسري عليه أحكامه، ولكن هذا الرأي يرتكز على فهم خاطىء لتصور العام، لأن هذا العام المشار إليه في التاريخ هو مجرد شيء ذاتي، وقد نشأ عمومه من نقص معرفة الأشياء والعجز عن إدراك التفصيلات ولم ينشأ عن معرفة موضوعية، أي أن عمومه ليس قائماً على تصور يضم بين أطرافه طائفة من الحقائق، وأكثر الأشياء عموماً في التاريخ وأوسعها شمولاً لا يخرج عن حدود الفردية ولا يتسم بغير ميسم الخصوصية مثل الحقبة المتطاولة من الزمن أو الحادثة الهامة، وعلاقة الخاص بالعام في التاريخ هي علاقة الجزء بالكل وليست علاقة الحالة من الحالات بالقاعدة المطردة والقانون الثابت، وهذا يناقض المألوف في العلوم الحقيقية التي تقدم لنا تصورات لا مجرد وقائع وحقائق فردية، ومن ثم فإن معرفتنا للعام في تلك العلوم تفيدنا معلومات أكيدة عن الخاص الذي تطالعنا صورته بعد ذلك، فنحن

إذا عرفنا مثلاً قوانين المثلث عامة أمكننا أن نعرف خواص المثلث الذي يرسم بعد ذلك حيالنا، وليس التاريخ كذلك، فإن العام ليس عام موضوعياً للتصوير وإنما هو عام ذاتي نستعين به على المعرفة، وهو يكتسب صفة العموم كلما حفل نصيبه من السطحية والتفاهة، ويمكنني أن أعرف بوجه عام عن حرب الثلاثين سنة أنها كانت حرباً دينية ثارت في القرن السابع عشر، ولكن هذه المعرفة العامة لا تجعلني قادراً على الإخبار بأي شيء أكثر تحديداً عن سيرها، ومما يؤكد ذلك ويوضحه أن الخاص في العلوم الحقيقية الجديرة بهذه التسمية هو الذي تقوم عليه الحقائق العامة وتنتزع منه، ولذا قد يتسرب إليها الخطأ ويغشاها الوهم، ولكن الأمر في التاريخ على خلاف ذلك، فالأكثر عموماً فيه هو الأوفر نصيب من التأكيد مثل العصور المختلفة وتوالي الملوك والثورات والحروب والمعاهدات والصلح، ولكن الحوادث الخاصة وصلاتها وملابساتها عرضة للشك الذي يزداد قوة كلما ألممنا بتفصيلاتها، وتعمقنا في الوقوف على أسبابها وأصولها، والتاريخ الخاص أكثر متعة، وأقوى جاذبية ولكنه في نفس الوقت أقل استحقاقاً للثقة وأبعد عن مجال التأكد والتيقن، ومن الصعب على الإنسان أن يتفهم حوادث حياته الخاصة ويستوعب روابطها المتشعبة وعلاقاتها المستخفية، وذلك لصعوبة تبين الدوافع المختلفة التي تعمل تحت تأثير المصادفة والأغراض الخفية والبواعث المستدقة. وما دام غرض التاريخ هو الحادثة الفذة ذات الصفة الخاصة فإنه من أجل ذلك نقيض الفلسفة التي تحاول أن تشرف على الأشياء من أشد وجوهها شمولاً، وغرضها هو العام الذي يظل على الدوام واحداً وكامناً في كل خاص، ولذا فإن

الفلسفة ترى في الخاص الناحية العامة وتعتبر الفرق في المظاهر فرقاً غير جوهري، والتاريخ يعلمنا أنه في زمن من الأزمان قد وقع شيء ما، في حين أن الفلسفة تحاول أن تعيننا على أن نبصر أنه في كل الأزمنة كان نفس الشيء ويكون وسيكون، والحقيقة أن جوهر الحياة الإنسانية مثل الطبيعة بوجه عام موجود في كل لحظة غير منقوص، والإحاطة به واستكناه سره يستلزم التعمق في البحث وشدة الغوص، والتاريخ يحاول أن يستعيض عن العمق بالطول والاتساع، وعنده أن كل حاضر إنما هو جزء يتممه الماضي غير المحدود ويضاف إليه المستقبل غير المحدود كذلك ويتبين لنا من خلال ذلك الفرق بين العقل الفلسفي والعقل التاريخي، فالأول يحاول النفوذ إلى الأعماق والثاني يحاول التنقل بين عقود الماضي وسلاسل أحداثه، والتاريخ يرينا من كل النواحي نفس الشيء في أزياء مختلفة، والذي لا يدركه في صورة من الصور قلّ أن يهتدي إلى حقيقته بعد عرض مختلف الصور، وصحائف تواريخ الأمم لا تختلف إلا في الأسماء والعناوين ومحتوياتها الجوهرية واحدة في كل زمان ومكان، والفن مادته «الفكرة» والعلم مادته «التصور» ومادة التاريخ هي الحوادث المتغيرة القلب، ولذا يبدو أنه غير جدير بأن يبذل فيه مجهود جدي، وربما كان من الخير للعقل الإنساني أن يختار ميداناً لجهاده ما هو أدوم وأبقى، أما محاولة فهم تاريخ العالم من حيث هو كل مستوفي الأجزاء له غاية مقسومة وخطة مدبرة فإنها محاولة غير مجدية. والواقع أن حياة الفرد وحدها هي الحياة التي لها وحدة الاتصال ولها معنى ودلالة، وحوادث حياتنا الداخلية حوادث حقيقية لغيره، وفي كل «عالم أصغر» ينطوي «العالم الأكبر» وما يرويه لنا التاريخ هو في

الواقع حلم الإنسانية الثقيل المختلط المشوش، ويجمل بالهجليين الذين يعتبرون فلسفة التاريخ أكبر غاية لدراسة التاريخ أن يرجعوا إلى أفلاطون الذي لا يمل ترديد أن الفلسفة مجالها ما هو ثابت وباق وغير قابل للتجديد، وفلسفة التاريخ الحقة لا توجه التفاتها في الكائن الذي لا يتغير، وهي ترينا أن وراء الاستحالات التي لا تنتهي تكمن الطبيعة الإنسانية التي لا تتغير، والتي يشبه سلوكها اليوم سلوكها بالأمس وسلوكها في المستقبل، فهي هي في مختلف الظروف وشتى الأزياء ومن قرأ هيرودوت بتبصر وإمعان فكأنه قد قرأ تاريخ الإنسانية جميعه.

١٧ ـ شوبنهاور وفلسفة التاريخ:

أوضحت في الفصل السابق رأي شوبنهاور في التاريخ، ويتبيّن منه أن شوبنهاوز يرى أن التاريخ باعتباره وسيلة من وسائل فهم الطبيعة الإنسانية أقل قيمة من الشعر، وأن التاريخ ليس علماً بالمعنى المتعارف، وأن محاولة بنائه وإيجاد بداية له ووسط ونهاية محاولة ليست بذات قيمة، فهل يجرد شوبنهاور التاريخ من كل فضيلة وينكر عليه أي فائدة؟ وماذا بقي للتاريخ بعد أن دحره الفن ونفاه من حظيرة العلم؟ الواقع أن شوبنهاور عاد فترفق بالتاريخ وعز عليه أن يتركه هكذا مدفوعاً مصدوداً فرد إليه بعض اعتباره وأفسح له مجالاً يستطيع أن يعيش فيه موفور الكرامة.

وذلك أنه يقرر أن التاريخ للجنس البشري بمثابة العقل للفرد، فالعقل يرفع الإنسان عن مرتبة البهائم ولا يجعله محصوراً في

الحاضر محدوداً بالمحسوس، ويمكنه من أن يرسل نظره إلى الماضي الأوسع آفاقاً والأبعد أعراقاً، والإنسان حلقة في سلسلة هذا الماضي ومنه نشأ ودرج، وبتأمله الماضي يستطيع أن يفهم الحاضر فهماً مستقيماً، بل يستطيع كذلك أن يستخرج النتائج عن المستقبل، والحيوانات على خلاف ذلك، فإن معلوماتها مجردة من التفكير ولهذا السبب لا تستطيع الخروج عن نطاق الحاضر والأمة التي تجعل تاريخها تشبه الحيوانات في رأى شوبنهاور لأنها تظل حبيسة في الحاضر، وما دامت هذه الأمة لا تعرف تاريخها ولا تصل حاضرها بماضيها فهي لا تستطيع أن تفسر الماضي ولا أن تفهم نفسها، وتعجز كذلك عن النظر إلى المستقبل فلا تعرف كيف تواجهه ولا تصير الأمة شاعرة بنفسها عارفة بوجودها إلا بالتاريخ، فالتاريخ هو الوعي العقلي للنوع الإنساني، وهو للأمة بمثابة الوعي المدبِّر المتصل للفرد، وأي ثلمة في معلوماتنا التاريخية تعد ثلمة في وعي الإنسان المستذكر، ونحن عندما نقف أمام نصب من تلك الأنصاب التي بقيت بعد كرور أزمنتها وتصرم حضارتها واندثار معناها وخفاء دلالتها مثل الأهرام والمعابد والمقاصير الأثرية يلتبس علينا أمرها وتذهلنا الحيرة ويطير بلبنا التعجب ونشبّه الرجل ينهض من نومه ويسير وهو فاقد الوعي عندما يستيقظ في الصباح ويشاهد ما فعله في يقظته الليلية اللاتنبهية، وبالتاريخ تصبح الإنسانية كلًا مرتبط الأجزاء موصول الأول بالآخر.

وهذه هي القيمة الحقيقية للتاريخ، ومصدر عنايتنا بالتاريخ هي أنه اهتمام ذاتي بالنوع الإنساني، وكما أن الأفراد في حاجة إلى

اللغات للتفاهم والتخاطب فكذلك الإنسانية في حاجة إلى الكتابة والتسجيل للتفاهم وتبادل الأفكار بين الماضي والحاضر، وبهذه الوسيلة يبتدىء وجودها الحقيقي، فالكتابة تحتفظ للإنسانية بوحدة الوعي، هذه الوحدة التي يحاول الموت على الدوام أن يقضي عليها ويزيل معالمها وبهذه الكتابة نستطيع أن نستعيد ما طاف برؤوس القدماء من أفكار ونجد الدواء لرأب صدع الإنسانية التي يحطمها الدهر من الحين إلى الحين، ويوزع وعيها الكلي على عدد لا يحصى من الأفراد الزائلين. فالتاريخ يناهض قوة الزمن الدائمة الكر والإسراع، وبين يديه تقر عواصف النسيان وتتراجع أمواجه، وهو لا يستعين على ذلك بالكتابة وحدها وإنما بالآثار الحجرية كذلك، والذين شادوا الأهرام وأقاموا الأعمدة الحجرية ونحتوا قبورهم في الصخور وبنو الهياكل والمعابد والقصور واستنفذوا في ذلك قوة آلاف البشر لسنوات طويلة لم يحصروا نظرهم في حياتهم الفردية القصيرة التي كانت لا تمتد حتى تمكنهم من رؤية نهاية البناء.

ومن الواضح أن غايتهم الحقيقية كانت محاولة التخاطب مع الأجيال التالية والاتصال بأعقابهم، وبذلك تتم وحدة الوعي الإنساني، وقد كان الهندوس والمصريون القدماء والرومان يتحرون في مبانيهم أن تبقى آلاف السنين لأن حضارتهم السامية كانت تجعل أفقهم وأسعاً رحيباً وذلك في حين أن مباني العصور الوسطى والعصور الحديثة لم يقصد بها في الأغلب الأعم البقاء الطويل ومرجع هذا الاعتماد على الكتابة بعد أن عمّ انتشارها بابتكار فن الطباعة، ومع ذلك لا نزال نرى في مباني العصر الحديث رغبة

حافزة في محاولة الكلام مع الخلف، وقد أراد المصريون القدماء أن يجمعوا بين المحاولتين، محاولة التخاطب عن طريق البناء ورفع النصب ومحاولة التخاطب عن طريق الكتابة والتسجيل، فكانوا يكتبون على الآثار الحجرية الكتابة الهيروغليفية بل كانوا يضيفون الرسوم خشية ألا تفهم الهيروغليفية. هذا هو رأي شوبنهاور في التاريخ وتقديره لدراسته، وهو على ما به من خير وشر جدير بالنقد والمراجعة، وقد كان شوبنهاور مدفوعاً إلى حد ما بمنطق فلسفته لا تكشف عن خطة مدبرة ولا غاية منشودة ومحاولة إرادة الحياة المجنونة العمياء أن تؤكد نفسها عبثاً وباطلاً، وقد يبدو لأول وهلة أن الفلسفة التي تبحث إرادة الحياة وتحاول إبراز آثارها ومن بينها الإرادة البشرية كان من حقها أن توجه العناية إلى فلسفة التاريخ لأننا في التاريخ نتبين طبيعة الحقائق والمثل التي تحاول الإرادة البشرية خلقها وتحقيقها، ولكن التاريخ في رأي شوبنهاور متصل بحركة الزمن، وحركة الزمن عند شوبنهاور شيء ذاتي مثل المكان وسائر المقولات.

وشوبنهاور لا يرى في التاريخ تطوراً ولا تقدماً وإنما مجرد انتقالات، ولو لمح فيه ترقياً وتطوراً لكان في ذلك ما يسوغ عنده وجود الألم في الحياة، لأن كل انتقال من حالة إلى حالة تصحبه عيوب ونقائص رغم ما قد يكون له من فوائد ومزايا. ومنشأ هذه الآلام المتاعب التي تعانيها الإنسانية على الدوام في الملاءمة بين نفسها وبين الأحوال المستجدة وربما كان التشاؤم في كثير من الحالات علة من العلل التي تلازم عصور الانتقال، ولكن شوبنهاور رفض أن

يواجه هذه الحقيقة وعصرنا الحاضر مثلاً عصر اضطراب وتقلقل، وقد علل العلاّمة ماكدوجال أن هذا الاضطراب لن يستمر إلى الأبد لأن طبيعة الحياة تأبى ذلك وتحاول في كل مأزق أن تجد لها مخرجاً، وليس التاريخ هو مجرد مجهود الإرادة الهوجاء وإنما هو محاولة تحديد غاية للحياة الإنسانية وتحقيق مثل أعلى منشود، ورأي أرسطو في تفضيل الشعر على التاريخ الذي يعتز به شوبنهاور ويكثر من التلويح به لإرهاب خصومه وإفحامهم هو في الواقع رأي يعجب الإنسان لصدوره من مفكر عظيم مثل أرسطو المعروف بصدق نظراته في السياسة والأخلاق، وربما كان سببه أن التاريخ الذي كان مكتوباً في عصره كان جافاً مملاً أو ما ذهب إليه إشنجلر من نقص الحاسة التاريخية عند اليونان عامة.

١٨ ـ أبو العلاء وفلسفة التاريخ:

أبو العلاء المعري شاعر كبير عرك الحياة وبلا الناس وترك في شعره ذخيرة لا يستهان بها لقرّاء القلب البشري ومفسري غرائب النفس الإنسانية، ولكن شعره الحاشد بالتبرم والسخط والغاص بالتشاؤم والتطير لا يسمو بك فوق متناقضات الحياة إلى عالم الاتساق والتوافق ولا يرفعك إلى الجو الفني الهادىء حيث تنسى الأوطار واللبانات ولا تهفو بك أحزان الحياة ولا تطرقك هموم العيش، وهو حكيم مخلص يكشف لك عن أعمق علاقات الكون بالإنسان ويجلو لك أفانين الطباع ويرسل الضوء في غيابات النفس ولكن حكمته لا تهدي الضال إلى الصراط المستقيم ولا ترفع المصباح لساري الليل وخابط العشواء ولا تواسي من ساءه الدهر

وتنكر له الحظ ولا ترد إلى الأمل من أزمع اليأس ولا تزيد المقـدام الشجاع إقداماً وشجاعة بل قد توهن إرادته وتثلم عزيمته وتيئسه من الصعود إلى مصاف الأبطال ومراتب العظماء. وأبو العلاء هو هادم صروح اليقين وقاطع طريق الآمال البشرية، وهو يكمن لها في الشعاب والثنيات لاغتيالها ولا يكتفي بتركها جريحة داميـة بل يقصفها قصفاً منكراً ويجهز على حياتها، وتجول من شعره في صحراء مترامية يقصر عن مداها الطرف ومهما ضربت في نواحيها فلن تصادف شجيرة واحدة تستذري بظلها بل لا ترى فيها أثراً للنبت و الحشائش، وتشاؤمه من الرسوخ والقوة بحيث يصح أن يكون معبِّراً عن تشاؤم جيل برمته أو سلالة من السلالات البشرية بأسرها، ولئن كـان المتنبي يمثل جـانب القوة والـطموح من النفس العـربية، والبحتري يصف الجانب المتمادح الطروب من حياتها فإن المعري يعبِّر عن الجانب المتطير كما عبّر شوبنهاور عن تشاؤم الألمان وكما أفصح ليوباردي عن تشاؤم اللاتين في القرن التاسع عشر، وقد أعلن المعري على الحياة معركة لا مهادنة فيها ولا هوادة وتدرع لها بدرع موضونة من اليأس والزهد وجعل يقذفها بحملات شعواء ستظل تتجاوب بأصدائها الدهور وسيجد فيها كل مفكر مهما بلغ من رضاء عن الحياة درساً صالحاً وعبرة صادقة.

فما هو سر تشاؤم الرجل؟ وهل هو عدوى عصره ومرض جيله؟ وهل يئس المعري لأنه أبعد الأمل وأغرق في حسن الظن بالحياة فأيقظه من رقاده نذيـر الشقاء وداعي الألم؟ وهـل حلم المعري حلم الكمال وصحا من نشوة الحلم ولا تزال صورته باقية

في معالم ذاكرته ثم التقى بالواقع المشوّه الجديب فكرهه وأشاح بوجهه عنه ثم شرع بعد ذلك يثأر لنفسه المخدوعة بمحاولته هتك أسرار الحياة وتعديد مساوئها؟ وهل عاش المعري حسير لباناته وصريع أمانيه؟ وهل كان له طموح في الحياة وأمل في الصولة والغلبة. فلما سلبه الدهر بصره ونكبه في سلاح من أقوى مضاء في معركة الحياة أضمر في نفسه كراهة الحظ وتمرد على الأقدار ولعن الأيام؟ لست أرى رجاحة أي وجه من هذه الوجوه؟ وليس في حياة أبي العلاء وما انتهى إلينا من أخباره ما يدل على أنه كان حالماً بالكمال ولوعاً بالمثل الأعلى، ولم يخدع المعري عن حقيقة الحياة وقد أحس من أول أمره فوضى الحياة وخداع الأقدار ومماطلة الحظوظ وظل طول عمره يجمع الحقائق ويعبئها وينظمها ويسلط عليها ملكته الفنية ليهاجم بها الآمال ويمزق شملها.

وإذا رجعنا إلى عصر المعري لنستقرىء علاقته به ولنعرف هل استمد المعري تطيره من أحوال عصره المضطربة وتشبع به من وجوده القاتم وجدنا المسألة غير مقنعة ولا شافية. ولقد كان عصر المعري عصر شك وانحلال وانحدار في مهابط التدهور، ولكن تشاؤم المعري كان أبعد أعراقاً من أن نعزوه إلى حالة عصره. وعبقرية المعري بطبيعته عبقرية حزينة وقد قوى عصره نزعة التطير في نفسه وشحذ يأسه وأكد حنقه على الأيام وتصاريفها ولكنه لم يخلق هذه النزعة، وقد لاحظ أناتول فرانس أن الفلاسفة المتطرفين قد يظهرون في أوقات أزدهار الحضارة وصفاء الجو، والمسألة قبل كل شيء مسألة مزاج شخص وطبيعة نفسية قد يزيدها العصر قوة دون أن

يوجدها وقد يضعفها ويصد تيارها ولكن دون أن يقضي عليها، وأهم العوامل المكونة لتطير المعري كامنة في نفسه ضاربة في صميم طباعه ومردها إلى إحساسه الفردي ومشاعره الشديدة اليقظة والتنبيه. وأبو العلاء بمزاجه وطبعه من الأرواح المستوحشة في زهرة الدنيا الناقمة على الوجود المؤثرة لظلمة العدم والصمت والفناء، وهو يكره الحياة في الصميم والجوهر فضلاً عن الصورة والأعراض ولا يشكو عصراً ليمدح آخر وإنما كل العصور عنده سواسية والناس جميعهم أشرار خساس الطباع ليس لكسرهم جبر ولا لدائهم دواء يستطب به فلا سبيل للأمل ولا معنى للحرص على النسل في مثل هذا الوجود ويرى شوبنهاور أن الحياة في نفسها «جريمة» نكفر عنها باحتمال آلامها ويرى المعري أنها «جناية» جناها الآباء القساة على أولادهم المساكين وأنها مصيبة تعالج بالبر والإحسان.

فكونك في هذه الحياة مصيبة
يعزيك عنها أن تبر وتحسنا

وينفرد أبو العلاء من بين شعراء العرب قاطبة بميزة واضحة لا سبيل إلى نكرانها وهي أنه أقربهم في مستوى الفكر والثقافة إلى فكر الغرب في العصور الحديثة، وكأن فكره الجوال قد نقله من عصره إلى أفق الفكر الأوروبي الحديث، ومن يدمن قراءته يلحظ أوجه الشبه بينه وبين أمثال شوبنهاور وليوباردي وفينجر وأناتول فرانس وكارلايل وغيرهم من أعلام الفكر الغربي، بل إن هناك مشابهة قوية بينه وبين شكسبير نفسه، وفي اعتقادي أن هذه المشابهة البارزة لم تجيء عفواً، وقد يمكن الاستعانة على فهمها بشيء يسير من

التحليل التاريخي، ولا ريب أن في كل عبقري جانبين، أحدهما عالمي والآخر زمني محلي، والجانب الأول متصل بمزاجه الخاص ونفسه الدخيلة المصلوبة في ظلمات الخفاء. والجانب الثاني متصل بأحوال العصر وخاضع للتفسير والبحث، وأرى أن هناك شبهاً من وجوه كثيرة بين عصر المعري والقرن التاسع عشر من ناحية وكذلك مشابهة عامة في المزاج الأصيل والطوية الكامنة بين المعري والكثيرين من كبار مفكري الغرب، والتئام هذين السببين قد زاد الشبه العام توكيداً وجعله من الوضوح بحيث يسهل لمسه من غير كبير كلفة.

كان عصر المعري من أرقى عصور النضج الفكري للحضارة الإسلامية برغم اضطرابه الشديد من الناحية السياسية. والمعروف أن العصور التي تتراخى فيها الروابط الاجتماعية وتتفكك الوحدة هي عصور الضعف في حين أن العصور التي تقوى فيها تلك الصلات ويكون المجتمع أشبه بوحدة عضوية هي عصور القوة، وقد تكون عصور القوة والوحدة راكدة من الوجهة الفكرية والعلمية مجدبة من الروح الفنية، وقد تكون عصور الانحلال والضعف زاهية بالحياة الفكرية مشرقة بالآثار الفنية. وقد كان عصر المعري في جملته من عصور الضعف التي غلب فيها الشك وتحللت فيها العصبيات وفترت المبادىء وضعف فكرة «السلطة العامة المحترمة» وامتهنت في شخص الخليفة العباسي أكبر ممثليها وتهيأت الأفكار لشيء من حرية الفكر، وإنما مهد لها السبيل ضعف التعصب وانطفاء جذوة اليقين وانتشار الشك وتناول كل شيء بالبحث والنقد، وكذلك في

القرن التاسع عشر كان العصر مكفهر الأفق قد تخلخلت فيه أركان المجتمع بسبب الهزة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وهدمها للنظم القديمة ومحاربتها الآراء العتيقة ومحاولتها القضاء على التقاليد.

وكان الإنسان واقفاً بين بناء اجتماعي متهدم وبناء لم تتم بعد إقامته، وكان الموقف موقف شك وحيرة وتساؤل ولهفة يكثر في أمثاله الفلاسفة المتشككون والمتطيرون ويظهر من ناحية أخرى دعاة الإصلاح وبناة النظام الجديد يبشرون بالعصر المقبل ويجدون اليقين الواهي، وأمثال هذه الأوقات صالحة للفكر مثيرة له لأنه يجد في اضطرابها وفوضاها مجالاً للنماء والاتساع ويأمن خطر العدوان على حريته واقتحام حرمه لأن فرصة التفكك والانحلال تهيء له أسباب الحرية وتمكنه من تصفح الخواطر المختلفة والقيام بسياحته في عالم الأفكار المتناقضة والمذاهب المختلفة، وليس في وسع مفكر مثل نيتشه أو شوبنهاور أو رينان أن يعبِّر عن نفسه التعبير الكامل في عصر مثل عصر لويس الرابع عشر أو العصور الوسطى، وما كان ليسمح عصر مثل عصر عبد الملك بن مروان أو عصر الرشيد بوجود المتنبي أو أبي العلاء، وهذا من أشد ما ينحاه الفرديون على أنصار الاشتراكية لأنها تحاول بإحكام الروابط الاجتماعية أن تصب الناس جميعاً في قوالب متشابهة وتقضي على التنوعات الفردية واختلاف ألوان الأمزجة. وقد كان أبو العلاء كسائر كبار الشعراء نهم الفكر شغوفاً بتعرف كل شيء مطبوعاً على تلك العالمية الخاصة بالعبقريين، وهذا الاتساع النفسي من شأنه أن يوجه النظر إلى التاريخ ويغري بالتعمق في تأمل حوادثه وعرض صوره ومن ثم كان للثقافة التاريخية

دخل كبير في تكوين كبار شعراء العالم وفي أشعار هوميروس وفرجيل وروايات شكسبير وجيتي وشار وبيرون شواهد نواطق بذلك أوقف جزءاً من حياته على كتابة التاريخ كما فعل شلر في كتابه تاريخ حرب الثلاثين سنة، وكما فعل جيتي في مقالاته الانتقادية.

وأبو العلاء المعري الذي بزّ شعراء العرب وحلق فوقهم بعبقريته العالية وإخلاصه الجم للأدب والحياة يفوقهم جميعاً من ناحية النظرة التاريخية، ومن كان في عمق أبي العلاء فلا مفر له من أن يطالع قصة الخليقة ويجول في تاريخ الإنسانية ليسرد أخبارها وينص عبرها ويتأمل ما انتابها من مختلف الأطوار ومتنوع الحالات، وقد وجد في التاريخ مجالاً رحيباً ومنفذاً لسخريته وكان يشعر بغزارة معرفته التاريخية ويقول:

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن
إلا وعندي من أخبارهم طرف

وفي الحق أن أبا العلاء لم يقصد بهذا البيت المباهاة الكاذبة والفخر الأجوف وإنما قرر حقيقة تدعمها لزومياته وتشهد بصدقها سائر آثاره.

ومن أدمن النظر في التاريخ وأطال التأمل في حوادثه لا بدّ أن ينتهي فيه إلى رأي خاص ويكوّن لنفسه فلسفة ينظر إلى التاريخ في ضوئها مهما كانت قيمة هذه الفلسفة من الحق أو من الباطل وسواء أراد قارىء التاريخ ذلك أم لم يرده وأدركه أم لم يدركه. ورجل مثل أبي العلاء حائر شاك منفرد ماهر في التنقيب على مواطن الضعف في

الإنسانية نزاع بفطرته إلى التطير. من الواضح اللازم أن تسمع في فلسفته التاريخية صدى يأسه وترى أثر تململه وتسخطه، وقد كان أبو العلاء شديد الفردية في إحساسه يصادم المجتمع بفرديته الأوحدية الشاذة ولا يرضى النزول من برجه العاجي للانغماس في تيار الجماعة وإنما الدنيا ملعب وهو متفرج لا لاعب كما في قوله:

والأرض رقعة لعاب مقسمة
منها سهول وأجبال وأحزان

وهو من ثم لا يرى في التاريخ إلا الفرد المحدود القدرة يصاول الدهر فيغلب، والمجتمع في نظره كتلة من الأفراد ولا وحدة عضوية، وهؤلاء الأفراد لم يجتمعوا في ظل فكرة روحية أو بباعث سأم، كلا وإنما أرغمهم على الاجتماع الطماعية والحيوانية:

ما أشبه الناس بالأنعام ضمهم
إلى البسيطة مصطاف ومرتبع

وتطير أبي العلاء جعله يرى انتصار الشرّ على الخير واستفاضة الظلم والبغي في الحركة التاريخية، والحقيقة أن لكل ناظر في التاريخ مذهباً خاصاً يتلون بألوان مزاجه ويتصل بعقيدته وطبيعة اعتقاده. وقد جمع الأستاذ روبرت فلنت في كتابه الحفيل عن فلسفة التاريخ نيفاً وثمانين فلسفة من فلسفات التاريخ لطائفة من أئمة المفكرين من قدماء ومحدثين ويختلف المؤرخون في تفسير التاريخ واستكناه حقيقته المتوارية وراء مظاهره اختلافاً واسعاً ولهم في ذلك مذاهب مختلفة، وأشد تلك المذاهب تناقضاً مذهبان، مذهب يفزع

إليه المتفائلون وهو مذهب التقدم ومذهب يلوذ به المتطيرون وهو مذهب الحركة الدائرة ويمثله القدماء بالأفعى التي تأكل ذنبها. وأنصار هذا المذهب ينكرون الوحدة الاجتماعية والتقدم التدريجي الشامل ولا يعتقدون أن هناك غاية منصوبة تتجه إليها الإنسانية، ويرون المجتمع والإنسانية عامة شراذم من الأفراد تستحثها المطالب المادية وتسوقها الحاجة إلى الاجتماع إستجابة لتلك الرغائب والحاجات وحينما تكون الظروف موافقة تتكون نواة أمة، وكل هذه الأمم خاضعة لقانون الحركة الدائرة، فهي تمر في أدوار متتابعة من الحكومة الملكية إلى الحكومة الأرستقراطية ومنها إلى الديموقراطية وهذه تسلمها إلى الفوضى ومن الفوضى تنحدر إلى الحكم المطلق وهكذا دواليك.

والإنسان في رأي أنصار هذا المذهب موكول للصدف العمياء مهجور في هذا الكون المريب[1] تلعب به الغزائز وتعبث به الأهواء وتغريه الأطماع والشهوات فلا يجد من أمرها فكاكاً ولا يملك لها دفعاً، وليس هناك عناية إلهية مشرفة على هذا الكون تنير الضوء في حياة الإنسان وتأخذ بيده في هذه الأوحال والأرجاس والعواثير، فما قيمة الأعمال والجهود وما أثرها في عالم كهذا العالم؟ كل فكرة كبيرة تقف حياتك على خدمتها وكل تضحية غالية تقدمها لغاية سامية وكل يقين صادق وعقيدة متينة ضائعة عديمة الأثر في هذا الوجود كما

---

(١) قارن هذا بقول المعري:

تــورعــوا يــا بني حــواء عــن كــذب
فمــا لكم عنــد رب صــاغكم خــطر

تضيع قطرات الغيث في الرمال. والسعادة ظل زائل وضباب متقشع، ومن أصحاب هذا الرأي فريق ضعفت في نفوسهم الحاسة الأخلاقية وتمت الغلبة لعقولهم على عواطفهم فشأنهم مداورة الأيام واقتناص الفرص وعبادة القوة المادية والاتجار بالمبادىء والتقلب في أقذار الحياة تقلب السمكة في البحر. وفريق آخر من ذوي النفوس الخيِّرة والقلوب الكبيرة قد راعتهم هذه الفكرة وملأت نفوسهم مرارةً وألماً فهم يبشرون باليأس والتزهيد في الحياة ويندبون حظ الإنسانية ويقفون على أطلال الحضارات يبكون مصائر الأمم، وفلسفتهم حزينة مجللة بالسواد مليئة بصور الفناء، والانتصار في نظر أصحاب هذه الفلسفة نذير الهزيمة. والحياة دليل الموت والضوء رسول الظلام وكل عمل ينم على حماسة ويقين ينظرون إليه نظرة المتشكك المرتاب فلا ينجو من سخريتهم آثم مفسد ولا تقي مصلح ولا يفلت من تهكمهم عامل القلم ولا رب التاج وهم يسخرون من أنفسهم ومن الطبيعة والكون ومن الله نفسه وأنبيائه ورسله وكأن الطبيعة التي ضنت عليهم بروح الأمل والسرور الخالص قد حبتهم بالنصيب الأوفر من ملكة السخرية والاستهزاء والزراية.

ويعمد أصحاب هذه الفلسفة إلى طرق كثيرة للتسلي، فمنهم من يتلهى بالكأس واللذة على طريقة عمر الخيام أو يتسلى بتحليل نفسه على طريقة فردريك إميل أو يشغل نفسه بغريب اللغة كما يفعل أبو العلاء مصنف كتاب «الأيك والغصون» وكما فعل ليوباردي الذي كان إمام المتطيرين في عصره وكان في نفس الوقت أكبر لغوي في زمنه في آداب اللغة اليونانية ومثل بسكال الذي برع في الهندسة وإن

كانت الروح الدينية التي غلبت على عصره قد منعته من الإيغال في التطير.

أما المدرسة الثانية وهي تؤمن بالتضامن الاجتماعي وقانون التقدم، وترى أن الإنسانية ومن وحدة النوع الإنساني واتفاق الغرض الذي ترمي إليه الإنسانية وتتجه نحوه جهودنا المشتركة، وهي ترى أن خير كفيل بتحقيق أمل الإنسانية هو انتقال الحق من جيل إلى جيلٍ وذلك النزوع إلى الكمال الذي يهون التضحية ويوحي الأديان ويعمِّر القلوب بالإيمان، وجهود الأمم والأفراد ليست ضائعة ولا ذاهبة عبثاً وما آثارهم خالدة والشر الذي نشكوه سيتمخض عن الخير، وستستحيل أخطاء البشر على مدى الأيام منافع جزيلة وخيرات سابغة ويأسف أصحاب هذا المذهب على وجود الشرّ والفوضى في الحياة ولكنهم لا ييأسون من مقاومته وإصلاح الحياة وتهذيبها.

ويفخر كلا المذهبين بطائفة من الأسماء البارزة في تاريخ الفكر الغربي فمن أنصار المذهب الأول مكيافلي وشوبنهاور الذي يقول «ما دامت الحياة أبدية فإن فكرة التقدم لا محالة باطلة» وكارلايل، ومن القائلين بالتقدم بيكون وديكارت وميشليه وأوجست كنت، وأبو العلاء في نظره للتاريخ ينتسب إلى المذهب الأول فهو ينكر التقدم ولا يرى جديداً تحت الشمس فيقول عن الناس.

يسمعون في المنهج المسلوك قد سبقوا
إلى الذي هو عند الغر مخترع
أبكار هذي المعاني ثيبات حجا

في كـل عصـر لهــا جـان ومفتــرع

وهو لا يهتف للمنتصر وإنما يحذره عاقبة كعاقبة المغلوب فيقول له:

لا تـفـرحـن بـدولـة أوتـيـتـهـا
إن الـمـدال عـلـيـه مـثـل الـدائـل

وينذر من احتوت يده على شيء بأنه سيفقده لأن:

مـن يعط شـيئـاً يستلبـه ومـن ينـم
جـنـح الـظلام فـإنـه سـيـؤرق

وأبو العلاء لا ينظر إلى الماضي نظرة إكبار ولا يحيطه بهالة من التقديس، والقدماء في رأيه لم يكونوا أكرم طبعاً وأبرّ نفساً من أهل عصره:

مـا كان في الأرض من خيـر ولا كرم
فضـل من قـال إن الأكـرمين فنـوا

وأما حكم العقل في قضية المفاضلة بين القدماء والمحدثين فهو كما يروي لنا أبو العلاء:

مـا كـان في هـذه الـدنيـا أخـو رشـد
ولا يكـون ولا في الـدهـر إحسـان
وإنـمـا يتـقضـى الـمـلك عـن غـيـر
كـمـا تقـضت بـنـو نصـر وغسـان

ويردف ذلك بقوله:

ولم يأت في الدنيا القديمة منصف
ولا هو آت بل تظالمنا جزم

فإذا ضقت ذرعاً بعصرك وبرمت بشروره آساك أبو العلاء بقوله:

شكوت من أهل هذا العصر غدرهم
لا تنكرن فعلى هذا مضى السلف

فإذا شككت في ذلك أكده بقوله:

لا يخدعنّك أخراناً كأولنا
في نحو ما نحن فيه كانت الأمم

فإذا نمى إلى مسمعه أن هناك قوماً يعلقون الأمل على المستقبل ويرجون من ورائه الخير وتحقيق الأحلام هزّ رأسه وأنشد:

يقال إن سوف يأتي بعدنا عصر
يرضى فتضبط أسد الغابة الخطم
هيهات هيهات هذا منطق كذب
في كل صقر زمان كائن قطم

ومن يدري فقد يستفحل الشرّ ويتفاقم الخطب في المستقبل:

والله يحمد كلما طال المدى
طغت الشرور وقلت الأخيار

وكان المعري يرسل فكره إلى الماضي السحيق البعيد فيرى الحياة بين هاتين النهايتين صوراً سريعة يغتالها الفناء وخيالات تزول

كما تزول دوائر الماء حول مواقع الحصبات في سطوح البحيرات. فما قيمة الدول العظيمة والآثار الضخمة؟ وما تأثير النجوم اللامعة والشمس الساطعة؟ وما قيمة العواطف البشرية ومتع الروح ولذات النفس؟ كل هذا ضائع في الأبد الزاهر، والإنسان هذا لطيف الزائر والسائح الغرب في هذا الكون يعيش قليلاً ثم تطوى صفحته ويدرج قبره والدنيا بحالها:

نمضي ونترك البلاد عريضة
والصبح أنور والنجوم زواهرا

وقد تضيع أخبارنا وتندثر كما ضاعت في جوف الدهر آثار من قدم الأرض قبلنا:

سيسأل ناس ما قريش ومكة
كما قال ناس ما جديس وما طسم

والبشرية التي تهافتت في التاريخ وتلك الأجيال المتلاحقة إنما هي صور تترامى إلى الليل الأبدي وتغرق في زواخر الدهر، وهي أشبه بالخيالات والأشباح تلوح ثم تختفي وإنما البشر:

أشباح ناس في الزمان يرى لها
مثل الحباب تظاهر وتواري

أو:

شخوص أقوام تلوح فأمة
قدمت مجددة وأخرى تهلك

والدهر هكذا مستمر في دورته يطحن الأجيال ويطوي الأيام:

عش ما بدا لك لن ترى إلا مدًى
يطوي كعادته ودهراً داهرا

وإنما هي حركة مكررة معادة:

والدهر أكوان تمر سريعة
ويكون آخرها نظير الأول

والوجود كله كدر لا صفو فيه:

لا أزعم الصفو مازجاً كدراً
بل مزعمي أن كله كدر

ولا أمل في إصلاح الكون وتقويم اعوجاج الناس وعلاج الطبائع:

لم يقدر الله تهذيباً لعالمنا
فلا ترومنّ للأقوام تهذيب

وهم كذلك لأن النبعة التي اشتقوا منها نبعة فاسدة:

تضرع الناس عن أصل به درن
فالعالمون إذا ميّزتهم شرع

والأنكى من ذلك أنه:

يكفيك شراً من الدنيا ومنقصة
ألا يبين لك الهادي من الهادي

والناس في غفلة لا يفيقون منها:

وما عيون الناس فيما رأى
منتبهات من طويل السنة

وقد أجرى أناتول فرانس على فم المؤرخ الكهل في تحدثه إلى ملك فارس المحتضر في إحدى محاورات كتاب آراء جيروم كوانيار كلمة هي خلاصة فلسفته التاريخية وهي قوله في تلخيص تاريخ البشر «إنهم ولدوا أو تألموا وماتوا» ويصح أن تكون هذه الكلمة موجز رأي أبي العلاء الذي يقول:

خلقنا لشيء غير باد وإنما
نعيش قليلاً ثم يدركنا الهلك

واشتبهت عليه مميزاتها وصفاتها:

فنحن في غير شيء والبقاء جرى
مجرى الرديء ونظير المأتم العرس

وهذه هي أعمق قرارات اليأس، ولكنها أيضاً الذروة العالية التي ارتفع إليها المعري في عالم المفكرين المتطيرين واستحق بها أن يكون الإمام الثبت والحجة الثقة في وصف علل الحياة وأدواء النفوس. ولئن كان يسئمك من أبي العلاء جهامة الحزين الذي لا تزدهيه أعاجيب الحياة ولا تطربه أنغامها فقد يسلك منه تبسم الساخر المتهافت الذي لا يعرض شيئاً من سخريته ولا يغفل لحظة عن تهافته.

١٩ ـ فكرة التقدم:

ـ ما كان منها وما آلت إليه:

لكل عصر من عصور الحضارة فكرة خاصة تسيطر عليه ونسمه بطابعها وتحدد اتجاهه وتعبِّر عن عقل المجتمع الذي نشأت فيه وتبيِّن مدى إدراكه وتدل على تصوره للحياة وموقفه من شكلاتها.

وفي إبان قوة هذه الفكرة وامتداد سلطانها وشدة استيلائها على النفوس تسمو على البحث وتتنزه عن النقد لأنها تعتبر في ذلك الوقت من المبادىء المقررة والقضايا التي لا يرتقي إليها الشك، فلا ينظر إليها من حيث هي فكرة سائدة فهي من أجل ذلك عرضة للدثور والعفاء لأنها وليدة ظروف متقلبة وبنت ملابسات لا تني تتغير وإنما ينظر إليها من حيث هي حقيقة خالدة مطبوعة في صفحات الكون مسطورة على جباه الأشياء فهي من الوضوح والإبانة بحيث لا تتطلب تفكيراً ولا تستلزم بحثاً ولا تحقيقاً.

وفكرة التقدم من قبيل هذه الأفكار التي شغلت مكانة كبيرة ولعبت دوراً هاماً في سير الحضارة الغربية، ولم تكن مجرّد نزعة طارئة أو فكرة فلسفية رائجة وإنما كانت عقيدة ثابتة مدة تقارب القرنين يسير الناس في مدارجها ويعتصمون بأسبابها، وكانت في الواقع هي الإيمان المحرك والقوى الدافعة في الحضارة والمحك الذي يقدر به نصيب المذاهب الاجتماعية من الصلاح والفساد والنفع والضرر. وكانت جميع النظريات التي نشأت في ذلك العصر تستنجد بها وتتعلق بأذيالها لغلبة الاعتقاد بأن النظرية السياسية أو

الفكرة الاجتماعية التي لا توائم فكرة التقدم لا تستطيع أن تستجمع عناصر البقاء ولا تتوافر لها دواعي الحياة.

وقد كان السواد الأعظم من الناس في العصور الوسطى يتجهون بتفكيرهم ويفزعون بآمالهم إلى الحياة وراء القبر، وكانت الدار الآخرة هي مجال خواطرهم ومهوى أفئدتهم، وكانوا ينظرون إلى الأشياء بمنظار هذه الفكرة ويعايرون الأمور بمعاييرها. ثم حدثت أحداث زعزعت الثقة بهذه الفكرة وأنزلتها من مكانتها العالية، فهي وإن كانت لا تزال عالقة بالنفوس ولكنها أصبحت في العصور التالية فكرة غير رئيسية وقد أخذ الاعتقاد بحياة سعيدة هانئة في هذا الكوكب الأرض تتيسر أسبابها وتدنو قطوفها للأجيال القادمة يحل محل فكرة السعادة المنشودة في العالم الآخر والكمال المرتقب وراء الموت. وبذلك التحقت فكرة العالم الآخر بتلك الحكم الأخلاقية والمواعظ الدينية التي يرددها الناس بألسنتهم ولكنهم لا يستجيبون لها في أعمالهم ولا يبنون عليها أساس تفكيرهم وليس لها أثر مذكور في وزن الأمور وتقدير القيم.

وقد قامت فكرة التقدم في العصور الحديثة مقام الأفكار الدينية، ومعروف أن الدين في طليعة القوى المحركة للحضارة، ولكن الدافع إلى الدين قد يبدو في صورة التفكير السياسي والاتجاه الفلسفي.

وفكرة التقدم في معناها الواسع تتضمن الاعتقاد بأن العالم يتدرج في سبيل الكمال تدرجاً شاملاً، وينتقل على الدوام من حسن إلى أحسن ويرتقي من منزلة إلى منزلة أرقى، ولكن المعروف أن

أشياع فكرة التقدم كانوا ناقمين على حاضرهم برمين بما في القوانين من نقص وعيوب وما يعم الحياة وتمتلىء به جنباتها من ضروب القسوة وألوان الظلم، ولما كان المستوى الذي بلغته الإنسانية هو نتيجة تطور قصير المدى بعيد الأصول استغرق عصوراً غير محدودة فإننا خلقاء أن نستخلص من ذلك أن الحركة والتقدم جد بطيئة وأن بلوغ الإنسان مرتبة الكمال المأمول ومسألة موصولة بالمستقبل البعيد الذي يصعب علينا تصوره وإدراك كنهه، وكان ذلك قميناً بأن يكف من حماستهم ويطامن من آمالهم.

ولكن مفكري القرن الثامن عشر والتاسع عشر لم يلمحوا التقدم من هذه الناحية ولم يقيسوا مداه بألوف السنين، وإنما كان يغلب عليهم الأمل في قرب إقبال عهد جديد للعدالة والاستنارة تتحقق فيه آمالهم وتصدق ظنونهم. ولم يكن للمؤرخين الذين تعودوا اقتفاء أثر الإنسانية واستقراء تاريخها فضل كبير في توطيد الفكرة والإشادة بها. وكان أكثر أنصارها من المفكرين السياسيين وأنصار المذاهب الثورية والانقلابات الاجتماعية، وكانت أنظارهم متجهة صوب المستقبل القريب بحكم مذاهبهم السياسية والغايات التي كانوا يعملون لتحقيقها، وكانوا يستعينون بهذه الفكرة على مرارة الكفاح ويتقون بها آلام الهزيمة، وكان يغلب على مصلحي القرن الثامن عشر والتاسع عشر الاعتقاد بإمكان إصلاح المجتمع وعلاج عيوبه واستدراك نقائصه والانتقال من الفساد الطامي والاضطراب المستحكم إلى الصلاح التام والاستقرار الكامل والخروج من الظلمة الحالكة إلى النور المشرق المتلألىء. وكان هذا الإيمان القوي

بفكرة التقدم منطوياً في الحقيقة على حسن ظن بالطبيعة الإنسانية وقابليتها للرقي والكمال.

أما عامة الناس فكانت فكرة التقدم تقترن في أذهانهم بالتغير الاقتصادي الذي بدأت طلائعه وظهرت مقدماته في القرن الثامن عشر، وبذلك الرقي الصناعي الذي توالت انتصاراته وعمت فواضله ويسر لهم استعمال السيارات واللاسلكي والمذياع والصور المتحركة ومكنهم من الافتتان في الاختراع والكشف. وقد يبدو لنا أن نسخر من هذا التقدم الذي تعتبر دلائله وسماته أمثال هذه المظاهر البراقة والمرائي الخادعة، ولكن لا نزاع في أن القرنين الأخيرين قد شاهدا براعة منقطعة تسخير قوى الطبيعة وترويض عناصرها وتطبيق العلم على الحياة اليومية وإخضاعه لمسلتزماتها. وكان من أثر ذلك أن ظهرت حضارة علمية صناعية ليس لها مثيل في سالف العصور وغابر الحضارات، وقد أدى ذلك إلى استفاضة الثروة وتكاثر السكان على مثال غير معهود وانتشار الثقافة وتيسير أسبابها.

وفي القرن التاسع عشر بسطت الحضارة الغربية سلطانها على العالم. وكانت الحضارات الشرقية القديمة قد استنزفت قوتها وضعف شأنها فلم تستطيع أن تثبت لها وتقاوم تأثيرها. واستغلت الحضارة الأوروبية كنوز العالم الجديد لتضخيم ثروتها وتكثير مواردها وتمكين أهلها من العيش الرغيد والنعمة السابغة، وأخذت الأفكار السياسية والاجتماعية تعبر البحار وتجوب الأقطار وتعمل عملها وتسري مسراها في العقول وتنسخ الأفكار القديمة والآراء البالية، وذاعت مبادىء الديمقراطية وانبعثت النهضات القومية

ونشطت الأمم تطالب بالحكومات الإنسانية وناهضت فكرة الرق والعبودية وأعلنت عليها حرباً شعواء وطاردتها مطاردة عنيفة وبطلت العقوبات القاسية التي كانت تشوه الحضارات القديمة وتزري بالطبيعة الإنسانية وانتشر التعليم وشمل مختلف الطبقات وهذب عقلية الجماعات وصقل مداركها. فالتقدم من هذه الناحية حقيقة لا سبيل إلى نكرانها والمماراة فيها وليس حلم حالم ولا خيال واهم. ولكن لا ينبغي أن ينسينا ذلك أن هذا التغير الملحوظ والتقدم المشهود الذي نعتز به هو في ذاته تحول نسبي وليس نتيجة حتمية لتطور حيوي عام شامل لحياة الإنسانية جمعاء. فهو تقدم خاص موقوت منوط بمرحلة من مراحل الإنسانية ودور من أدوار التاريخ وصنف من صنوف الحضارة ولا يقتضي ذلك أن يكون أكثر بقاء وأشد استعصاء على عوامل الهدم ودواعي الفناء من الحضارات القديمة، وهو لا يعفينا من أن نسائل أنفسنا هل التقدم في ضروب الحياة المادية هو تقدم في المعنى الدقيق والتفسير الصحيح للكلمة؟ وهل الإنسان في العصر الحديث أسعد حالاً وأنعم بالاً وأسمى نفساً وأرجح عقلاً من الإنسان في سوالف العصور ومؤتنف الحضارات؟

كثير من كبار المفكرين لم تفتنهم الحضارة الحديثة ولم يخلب ألبابهم بريقها، وقد حذرونا عواقب الاندفاع في الكثير من نزعاتها وعابوا عليها الكثير من الأخطاء والنقائص، وتطرف بعضهم فآثر العودة إلى الماضي أو نبذ الحضارة والفرار من مغرياتها. وبعض المفكرين الذين أطالوا النظر وأجادوا البحث في أحوال تلك الحضارة تكشفت لهم عيوبها ودخائل ضعفها وراعهم ما قد يؤدي

إليه تقدم الصناعة والاختراع من إرهاق للأجسام وإضعاف للعقول وإفناء للشخصيات وهبوط بالفن الرفيع والثقافة العالية، وأثارهم الإفراط في استغلال موارد الطبيعة وإفناء ذخائر الأرض للربح العاجل والحاجات العارضة. وقليل من المفكرين الآن يجترىء على أن يمزج الرقي المادي بالتقدم لأننا نعرف حق المعرفة أن حضارة من الحضارات قد تكون في مظهرها الخارجي شامخة البنيان ضخمة الثروة موفورة المرافق والموارد في حين أن حيويتها الاجتماعية وقوتها المعنوية في هبوط وانحلال وتدهور وهي تفقد في كل لحظة جزءاً من مدخر تقاليدها العالية وثقافتها السامية. ولم تساور أمثال هذه الشكوك أهلَ القرن الثامن عشر لأنهم كانوا يثقون ثقة تامة بمبادئهم، وساعد على تقوية تلك الثقة وحماها غوائل الشك انتشار فلسفة ديكارت، فإن طرافة فلسفته قائمة على أنه يجعل العقل قوة منفصلة ناهضة بذاتها لا تخضع لأحكام الجسم ولا تتأثر بمؤثراته، والعقل عنده في مكنته أن يحصل المعرفة التامة الأكيدة من الحقائق الواضحة البسيطة المودعة فيه والكامنة في كيانه والتي يستطيع أن يدركها بالبداهية المباشرة دون أن يركن إلى السلطة والتقاليد أو يرجع إلى التجربة والمشاهدة. وهذا هو الأساس الذي يستصوبه ديكارت ويشير بإعادة النظر في مختلف العلوم في ضوئه ويرى ديكارت أن ذلك العلم الغزير والمعرفة المستفيضة والتقاليد الجمة التي يتكون من مجموعها تراث الثقافة الغربية وجميع الأفكار والاعتقادات التي أفادها الناس من التجارب و انتزعوها من المشاهدات لا قيمة لها ولا غناء فيها، فهي معرفة مدخولة يلتبس فيها الحق بالباطل ويختلط الغث بالسمين، وهي لا تستحق أن نوليها

عنايتنا ونوقف عليها بحثنا وعلينا أن نحل محلها المعرفة الحديثة التي لها دقة الرياضة وأحكامها والمستمدة من أشعة العقل الذي لا يعرض له الخطأ، وتفكير الرجل الكيس الأريب له من القيمة والصحة أكثر مما في العلم المستقر من الكتب والمدارس لأنه قائم على الإدراك البديهي المباشر المدلول على الصواب والموكل باللباب.

وقد أثر هذا الأسلوب في التفكير تأثيراً بعيداً، وفي ظلاله ترعرعت الأفكار المجرّدة عن الحضارة والتقدم والعلم والعقل. وهذا الاعتقاد غير المحدود بقوة العقل ظاهر في أكثر ما كتبه فلاسفة القرن الثامن عشر من المسائل الاجتماعية والسياسية وفي اعتقادهم أن الآداب لم يكن لها تأثير ذو بال في تقدم الإنسانية، وإنما الفضل كل الفضل للعقل والاختراع ومن ثم تحامل مفكرو القرن الثامن عشر على الأديان وتشديدهم النكير عليها واعتبارها خرافات تعوق التقدم وترتد بالإنسان إلى الوراء، وأنها قائمة على الخديعة والقسوة ولم يخطر لهم أنها صادرة من أعماق الضمير وأنها صدى لعاطفة متغلغلة في أطواء النفس وحاجة من حاجات القلب الإنساني. وإذا كان تاريخ الإنسانية القريب والبعيد ممتلئاً بالسخف والمنكرات حاشداً بالضحايا البريئة فما أحرانا بالشك في حركة التقدم واليأس من طبيعة الإنسان، ولكن الحقيقة أن مفكري القرن الثامن عشر لم يعتقدوا بالتقدم المستمر المنتظم الحركات المتتابع الأدوار وإنما كانوا يؤمنون بتقدم فجائي للعقل الإنساني مصدره الثورة الفكرية التي أحدثها ديكارت، وكان استتباب سلطان العقل عندهم دليلاً على إقبال عصر كله سعادة وخير ورخاء تحطم فيه الإنسانية قيودها

الموهنة وتسمو على أحكام المصادفات وتنطلق في سبيل الحق والخير ثابتة الخطوات موفقة السعي. وقد أوحى ذلك إلى رجال الثورة الفرنسية محاولة إعادة بناء المجتمع على أسس جديدة عمادها العقل وألهم مصلحي القرن التاسع عشر الاجتماعيين الاعتقاد بإمكان تغيير نظام المجتمع.

وقد كان لإخفاق الثورة الفرنسية رد فعل في عالم الفكر والسياسة، ولكنه كان رد فعل وقتي. وظل أكثر المفكرين السياسيين أمناء لمبادىء عصر الاستنارة وظلوا يعتقدون بفكرة التقدم وفكرة الحضارة المطلقة القائمة على مبادىء صالحة لجميع الناس وجميع العصور.

وقد امتاز النصف الأول من القرن التاسع عشر بمحاولة إنشاء علم الاجتماع وجعله علماً مستقلاً يتوج جهود سائر العلوم، وكان أقدر ممثلي ذلك العلم الحديث أوجست كونت، وهو أول من تناول بالتفصيل والإسهاب العلاقة بين علم الاجتماع والعلوم الأخرى، وعنده أن هناك تطوراً متتابع الحلقات مستمر الخطوات من العلوم التجريدية كالرياضة إلى العلوم الأوفر نصيباً من التعيين والتخصص مثل الفلك والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع، وتقدم علم الاجتماع يوضح المرحلة الأخيرة للتقدم العلمي ويجعل من الممكن أن يكون من ضروب المعرفة الإنسانية كل عضوي التركيب منسق الأجزاء، وهذا العلم الوضعي الذي يشمل علم الإنسان وعلم الطبيعة الخارجية في علاقتها بالإنسان يحل محل المذاهب القائمة على المعتقدات الدينية أو نظريات ما وراء الطبيعة التي كانت لها

الغلبة قبل أن تستتم الروح العلمية قوتها وتأخذ أهبتها. ولذا اشتد كونت في نقد آراء القرن الثامن عشر وعمل على نقضها لأنها في رأيه متشبعة بأفكار ما وراء الطبيعة، فهي هادمة وغير صالحة البناء، وكان المنظور أن يؤدي به ذلك إلى نبذ الأفكار المجرّدة أمثال فكرة التقدم وفكرة الإنسانية وفكرة الحضارة وأن يحصر تفكيره في الأفراد والمجتمعات الخاصة ولكنه على النقيض من ذلك أصر على أن الإنسانية هي الحقيقة الفذة وأن الفرد في ذاته محض تجريد وأن جميع التغيرات التي تطرأ على المجتمعات خاضعة لقانون التقدم وهو الحقيقة النهائية للعلم الوضعي الاجتماعي.

ولما كان هذا الكلي المركّب العلمي ثمرة الفلسفة الوضعية اجتماعياً في صميمه فقد تبع ذلك أن الطبيعة كانت تفسر بموجبه تفسيراً يلائم حاجات الإنسان ويتجاوب مع مطالب المجتمع ولا ينظر إليها من حيث هي كل شامل المجتمع نفسه جزء منه، ووظيفة العلم عند كونت مقصورة على خدمة الإنسانية وقد أدى ذلك إلى تقويم الطبيعة بالقيم الإنسانية ونشوء ديانة الإنسانية ولم ترق هذه النزعة الدينية مفكري القرن التاسع عشر وأثارت شكوكهم في صحة فلسفة كونت.

وحوالي سنة ١٨٤٨ أخذ تأثير الفلسفة المثالية الألمانية ينحسر شيئاً فشيئاً وأخذ تيار الفلسفة المادية يشتد ويعلو وراجت أفكار نجنز وظهرت نظرية التطور وأثرت تأثيراً شديداً في التفكير الاجتماعي ويبدو ذلك واضحاً في فلسفة هربرت سبنسر أكبر ممثلي علم الاجتماع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند الكثيرين،

ونظرية التطور هي محور بحثه وأساس تفكيره، وهو يعتبر التقدم الاجتماعي فرعاً من فروع قانون التقدم الكوني العالم، ورقي الحضارة هو أحد مظاهر ذلك القانون الذي يشمل الخليقة بأسرها، وهنا نرى فكرة التقدم في أقصى امتدادها وأوسع تطبيقاتها، فهي لا تشمل حياة الإنسانية وحدها وإنما تشتمل نظام الطبيعة برمته.

وهناك شيء من التناقض بين تصور مفكري القرن الثامن عشر للتقدم والتفسير العلمي الذي فسره به مفكرو القرن التاسع عشر، فقد كان فلاسفة القرن الثامن عشر يضعون الإنسان في مرتبة أسمى من مرتبة الحيوان وينظرون إليه منفصلاً عن الطبيعة ويجعلون العقل مبدأ تطور الحضارة، ولكن نظرية النشوء والارتقاء أعادت الإنسان إلى أحضان الطبيعة ونسبت تقدمه إلى عملية آلية تقوم بها قوى الطبيعة العمياء ودوافعها الخفيّة التي تسيطر على العالم المادي في مختلف صوره، والعقل نفسه عضو كسائر الأعضاء تكامل تركيبه وتطور نموه تحت تأثير جهاد الإنسان في الملاءمة بين نفسه وبين البيئة، والتقدم هنا لا يعرف الأخلاق ولا الرحمة لأنه قائم على تنازع البقاء، وتطبيق ذلك على حياة الإنسان يهدم الكثير من مثله العليا ويبدد أحلامه في العدالة والمساواة وهي من خصائص فكرة التقدم القديمة ويؤدي إلى الجشع والأنانية وكان على المفكرين الذين قبلوا نظرية دارون في الانتخاب الطبيعي أن يواجهوا نتائج التناقض العميق بين اعتقاداتهم العلمية ومثلهم العليا الأخلاقية وكيف أن الإنسان ذو الآمال البعيدة والأحلام السامية هو ابن الطبيعة الشاهرة السلاح المؤللة الأنياب التي تأكل أبناءها وتضحي بذريتها، وقد عنى

بذلك التناقض العلاّمة توماس هكسلي، والتقدم في رأيه يقوم على تعطيل عمل التطور الكوني في كل خطوة من خطواته ومرحلة من مراحله، والأخذ بالتقدم الأخلاقي، وطبيعة الكون عنده منافرة لطبيعة الأخلاق والحركة الكونية لا ترمي إلى خير الإنسانية، والطبيعة لا تعرف فكرة الواجب ولا تحفل بالآداب والحقوق عندها قائمة على القوى المفترسة المستضرية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن الأمل ضعيف في تغلب الإنسان على حركة الطبيعة المستمرة وخطتها الأبدية، ولا خلاص للإنسان في هذا الموقف إلا بالعودة إلى الاعتقاد بقوة شاملة خارجة عن حدود الزمان والمكان أو الانطواء على اليأس الأليم وتوديع الآمال المحلقة أو يعمل على الاستفادة من الظروف جهد الطاقة ويجاري سائر المخلوقات في الأخذ بقانون المحافظة على الذات أن يتورع عن الاجرام أو يعرض عن الشرّ.

وهكذا كان مصير فكرة التقدم التي أوحت الآمال الكبار والأماني الحسان وانتهت بإخلاف الظنون وخيبة الآمال وتبعها الشك في مقدرة العقل نفسه على الإصلاح والخلاص من ثوائر الأهواء ونوافر الغرائز، وقد شجع ذلك انتشار النزعات المتمردة على العقل التي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وعلى هذا الأساس قام مذهب الذرائع (البراجمتزم) والمذهب الحيوي ومذاهب تحليل النفس، وكلها ترمي إلى إضعاف الثقة بالعقل. وعلم الاجتماع نفسه أخذ يوجه التفاته إلى هذه الناحية التي تبدو واضحة في نفسية- الجماعات وغريزة القطيع، وقد كانت الحرب الكبرى الأولى آخر

صدمة عنيفة أصابت فكرة التقدم ومهدت السبيل لانتشار المذاهب القدرية التي ترى أن الحضارة الحديثة مشرفة على الانحلال والزوال وأنها ستلحق بالحضارات البائدة مثل مذهب إشبنجلر الذي قوبل بالترحيب وترك أثره في التفكير التاريخي.

٢٠ ـ فلسفة تاريخ الفلسفة:

المعروف عن الفلسفة في العصور الحديثة أنها تتناول بطريقة علمية منظمة بحث المسائل العامة المرتبطة بالكون والحياة البشرية، ولقد عرّف بعض المفكرين الفلسفة بأنها إدامة التفكير في الأشياء ومحاولة استطلاع خفاياها والكشف عن أسرارها، ولكن هذا التعريف لا يحيط بفكرة الفلسفة من جميع أطرافها ولا يحددها تحديداً واضحاً لأن الإنسان لا يني يفكر في شؤونه العملية وأحواله المعيشية حيث يعد الوسائل لبلوغ الغايات ويرسم الخطط لإنجاز المشروعات، والعلوم جميعها من طبيعتها التفكير فما ميزة التفكير الفلسفي عن التفكير العلمي وغيره من ضروب التفكير العملي؟ وفي ماذا تختلف الفلسفة عن الطب والفلك والهندسة مثلاً؟ لا خلاف في أن الفلسفة لا تمتاز عن هذه العلوم بمادتها لأن مادتها هي بعينها مادة العلوم التجريبية، فهي تتناول نظام الكون وخطته كما تتناول الإنسان من ناحية تكوين الروح وبناء الجسم، وتبحث القانون وتدرس السياسة، وبينها وبين مختلف العلوم اتصال وثيق وعلاقة مستمرة فالفلسفة إذن لا تختلف عن سائر العلوم من حيث الموضوع ومادة البحث وإنما تختلف عنها من حيث الأسلوب وطريقة التناول الموجود كما هو بل تتعمق في البحث لتصل إلى أسبابه النهائية.

وكل علم من العلوم يحتل منطقة خاصة ويجمع الحقائق والتفصيلات المتصلة بمادته في ضوء فروضه المعينة، والعالم يعمل في ميدانه الخاص ويصل في داخله وحدوده إلى معلومات مقررة ونتائج حاسمة دون أن يلقي باله إلى بحث علاقتها بالنتائج التي انتهى إليها العلماء الذين يكدحون في ميادين أخرى، وقد يحدث أن تتعارض هذه النتائج تعارضاً صريحاً واضحاً، فمثلاً بعرض نتائج العلوم الطبيعية الحديثة تعارض نتائج علم النفس بحيث إن صدق أحدها ينقض حقيقة الآخر، ومن هنا تنشأ الحاجة الماسة إلى مصفاة تراجع فيها هذه النتائج وينظر إليها نظرة جامعة كلية حتى نستطيع أن نستخلص فكرة عامة من العالم الذي نعيش فيه ومصير الإنسانية داخله.

والذي يعنينا في الفلسفة ليس هو الحقائق في ذاتها وإنما تفسير تلك الحقائق، ومتى ابتعدنا عن الحقائق وشرعنا في التفسير يتدخل العامل الشخصي لأن موقفنا إزاء الحقائق وتقديرنا لمكانتها يحتمه إلى حد بعيد مزاجنا وتجاربنا وآمالنا ومخاوفنا، فكل فلسفة إذن شخصية إلى حد كبير.

وقد رمى بعض الناس الفلسفة بأنها قائمة على مجرد فروض تجريدية وغاب عن هؤلاء أن النفس والأفكار الكامنة وراء العلوم التجريبية هي في صميمها فروض، فالعلوم الطبيعية مثلاً تفترض وجود الأثير وعلم الحياة يفترض وجود القوة الحيوية والكيمياء تفترض وجود الذرة ويقبل العلم هذه الفروض ما دامت تخدم أغراضه وتلبي مطالبه وتعينه على أداء مهمته ولا يضطر إلى رفضها

إلا عندما تصبح بادية النقص أو تستدعي جملة فروض أخرى لتقيم أودها وتحمي كيانها، وهذا يحدث من الحين إلى الحين، من قبيل ذلك تغلب نظرية كوبر نيكس وظهور مذهب داروين في كلا الحالين لكان على النظرية الجديدة أن تثبت أنها أيسر فهماً وأقدر على تفسير الحقائق من النظرية القديمة، فرمي الفلسفة بأنها تستند إلي الفروض تهمة يصبح أن يقذف بها أرسخ العلوم التجريبية كعباً وأقدمها تاريخاً، وإنما المهم هو إلى أي حد تمكننا هذه الفروض من فهم الحقائق الواقعة؟ والفلسفة تتناول فروض العلوم كلها مثل النظرية الذرية للمادة والتصور الآلي للكون، وعليها أن تلائم بين نتائج العلوم المختلفة، والعلم يتقدم من طريق التجربة أما الفلسفة فإن تقدمها رهن بعملية التسوية بين مختلف نتائج العلوم. وقد يعترض العالم على ذلك ويزعم أن وقت التسوية لم يحن بعد وأنه عندما يحل ميعاده فإن العلم نفسه سيولي هذا العمل ويشرف عليه، ولكن هذا الاعتراض لا يؤبه له، ونحن كلنا في حاجة قاسرة إلى تصور عام للدنيا في مجموعها، وهذا التصور العام قد ينقصه التحديد ويعتريه الغموض، ولكنه على ما به من نقص من ألزم ما يلزم لحياتنا العقلية وكياننا الأدبي.

وأول ما يرمي إليه العلم هو الوصف الدقيق المستوعب لمظاهر الكون وجمع الحقائق وتنسيقها فصائل وطبقات ثم البحث عن اسم مشترك يجمع أشتاتها ويصفها وصفاً بسيطاً مستوفياً جهد الطاقة ثم تلخيصها واختزالها في صيغة عامة تسمى عادة «قانون الطبيعة» فالعلم عليه أن يصف وليس من عمله أن يفسر، وفكرة أن

العلم قد فسّر كل شيء وشرح المشكلات واستفتح المغلقات فكرة خاطئة لأن العلم لا يحاول أن يرد الأشياء إلى الحقيقة النهائية وإنما هو يفسر الأشياء تفسيراً محدوداً بتوصيفه لظروف حدوثها وإرجاعها إلى صيغ عامة بسيطة، فإذا ذكرنا أن العلم قد فسّر طبيعة الجزر والمد فإنما معنى ذلك أننا قد وقفنا على القانون العام المسيطر على الحقائق المتصلة بحدوث المد والجزر وهو تفسير لم يكد يتعدى حدود الوصف، ويقول البعض إن العلم يستكشف الأسباب وهو قول يتنافر في ظاهره مع تعريف العلم بأنه وضعي وليس من شأنه أن يفسر والحقيقة أن الأسباب التي يستكشفها العلم هي الأسباب المتسببة لأن العلم لا يثير مسألة الأسباب النهائية، وقوانين العلم كائناً ما كان نفعها لا تخرج عن حيّز الفروض، وكلما أمعن العلم في التقدم اشتدت الحاجة إلى تناول هذه الفروض بالنقد والتمحيص فمثلاً النظرية الذرية إستساغها الكيماوي لنفعها، ولكن هذا غير كافٍ لاعتبارها تصوراً نهائياً للواقع والفلسفة لا يعنيها أن تثبت أو تنقص فائدة تصور من التصورات في أي ميدان خاص من ميادين العلوم لأن هذا عمل علمي محض، وإنما هي تختبر هذا التصور لتقرر المكان الصحيح لتطبيقه، فالفلسفة تتساءل حيال النظرية الذرية هل هي تصلح نظرية نهائية لتفسير العالم العضوي؟ وهل العالم المنظوم مكون من ذرات صغيرة كل ذرة مستقلة عن الأخرى؟ وإذا كانت هذه الذرات متصلة فإلى أي حد تؤثر هذه الروابط والاتصالات في طبيعتها المستسرة؟

فبين العلم والفلسفة خلاف في الغاية وخلاف في المذهب،

فالعلم غرضه الاستيلاء والسيطرة والوقوف على حقيقة الأشياء بحيث يستطيع الإنسان أن يتهكن بما سيحدث لتعديل خطته وفاقاً لذلك، والعلم في مواجهته للمستقبل وفي محاولته إخضاع الطبيعة لحاجة الإنسان تجريبي. أما الفلسفة فهي نظرية بعيدة عن مآرب الحياة العملية، وهي لا ترمي إلى مد سيطرتنا على الطبيعة وإنما تحاول أن تسدد خطواتنا وتغير سبيلنا في البحث عن الكمال والاتساق والنظام، والفلسفة لا تبتكر عمل طائرة أو قاطرة ولا تخترع اختراعاً نافعاً ولكنها مع ذلك تحدد موقفنا إزاء الطبيعة والله والإنسان وتمهد للعقل سبيل العمل في مناطق العلم والسياسة والاجتماع. ويرى البعض أنه من الخير نبذ الفلسفة والاكتفاء بالتحويل على العلم لأنه مضمون النتائج جم الفوائد والعوائد ولكن هؤلاء الحصفاء ينسون أن حياتنا الداخلية لها مشكلاتها العسيرة ومطالبها الملحة. ونحن إن كنا في حاجة أشد إلى فرض نستجلي به غوامض النفس، هذه النفس التي تتدخل في كل شيء وتطالعنا من كل مرقب ولسنا نستطيع أن ننسى شأنها إلا إذا تعمدنا إغماض العين وتخدير الفكر، والعلماء أنفسهم مقتنعون بأن أشد نتاجهم ثباتاً إنما هي مجرد فروض، وصدق هذه الفروض متوقف على قوانيــن الفكر التي لا تتناولها غير الفلسفة.

وكثير من الناس يتساءلون عن قيمة الفلسفة لعدم تقدمها الظاهر. ولأن المسائل التي تشغل بال الفلسفة والمفكرين اليوم تشبه نفس المسائل التي تناولها مفكرو اليونان، ونفس الحلول العقيمة تتوالى كدأبها في الماضي فلا عجب إن استبق إلى فكر المشاهد لهذا الإخفاق المتكرر والعجز المستمر أن المسائل التي تحوم حولها

الفلسفة من وراء إمكان العقل، ومما يغري بعض العقول بالشك في الفلسفة تأصل العامل الفردي فيها لأن كل مذهب فلسفي يتسم بميسم صاحبه، وليس من الميسور انتزاع العامل الفردي من التفكير الفلسفي، فالفلسفة ذاتية إلى حد كبير، وهي في ذلك نقيض العلم لأنه موضوعي صرف، ونتائج العلم يستطيع الكافة اختبارها وقبولها في حين أن غلبة العامل الشخصي على الفلسفة جعلها تبدو في صورة آراء متناقضة ومذاهب متنافرة. ورغم العلاقة المتبادلة بين العلم والفلسفة وتأثر كل منهما بالآخر فإن الفلسفة لا تنمو وتتزايد وتتدرج في الكمال كالعلم لأنها عبارة عن سلسلة متصلة من الفلسفات التاريخية تمثل مراحل تقدم الفكر في جميع نواحيه العلمية والسياسية والاجتماعية، وموضوع هذه الفلسفات المتوالية والصلة الداخلية بينها هو مجال تاريخ الفلسفة. ويختلف تاريخ الفلسفة عن تواريخ مختلف العلوم، لأن كل علم له مجاله المحدود، وتاريخه يمثل التقدم المحسوس في حدود هذا الميدان، وهذا خلاف الحال في الفلسفة، لأنك عندما تحاول التدقيق في تحديد موضوعيتها يخذلك الفلاسفة، ونفس تعريف الفلسفة مثار خلاف، وكل فيلسوف يستن له خطة خاصة ويبدأ البناء من جديد، وإذا أطال الإنسان التفكير في الحركات الفلسفية المتابعة ظهر له أن مشكلات الفلسفة في مجموعها ليست واضحة الحدود بارزة المعالم مثل مشكلات سائر العلوم، ولعل أول واجب على الباحثين هو تحديد هذه المشكلات وربما كان هذا وحده هو أكبر عمل للفلسفة ولقد كان الفيلسوف ديكارت يزدري تاريخ الفلسفة ويرى الاكتفاء بالتفكير الفردي المبتوت الصلة بما تقدّم، ومن مأثور أقواله: «لا أريد

أن أعرف أتقدمني رجال أم لا» وكان ذلك منه رد فعل قوي ضد سيطرة القدماء التي غلبت على العصور الوسطى، وقد كان الفيلسوف ليبنتز أقرب منه إلى الحق عندما قال «الحقيقة أكثر ذيوعاً وانتشاراً مما نقدر ولكنها في الغالب هزيلة ممزقة الأوصال، فإذا تتبعنا آثارها عند القدماء أمكننا أن نستخرج التبر من التراب والماس من المنجم والنور من الظلام» وليست الفلسفة أن نكتفي بالتعمق في تفكيرنا الخاص بل هل أيضاً الوقوف على أفكار الغير والتغلغل في بحثها. وتاريخ الفلسفة نافع كل النفع في تحقيق أطراف التاريخ العام وتصحيح أجزائه وإدراك مغزاه، وذلك لأن الأسباب النهائية لحوادث التاريخ في أي عصر من العصور مردها إلى الأفكار السائدة في ذلك العصر والأفكار التي تسترشد بها الجماعات في الحركات الاجتماعية هي وليدة التصورات الأدبية والدينية والعلمية وكيفية فهم هذا العصر لمعنى الواجب والحق والصورة التي يتمثل بها الكون في خطته العامة أو في قوانينه الخاصة، ومعرفة تلك الأفكار والتصورات تستلزم دراسة العبقريات الفلسفية التي تبوأت مكانها في تلك العصور. فاليونان في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد تتمثل في سقراط وأفلاطون، والمؤرخ الذي يدون أعمال الإنسانية دون أن يطيل النظر في تفكيراتها الفلسفية لا يستطيع الاهتداء إلى الأفكار المستترة التي تعمل وراء الحركات الاجتماعية الظاهرة، والفلسفة في الظاهر تبعدنا عن الواقعي وتنقلنا إلى عالم المثال والفكرة، ولكنها في الحقيقة تجلو لنا ما هو أكثر واقعية وأوفر نصيباً من الحقيقة وليس من المبالغة أن نقول بأن تاريخ الأعمال لا يدرك على حقيقته إلا إذا فهمنا تاريخ الأفكار.

ومما هو جدير بالملاحظة أن تاريخ أي علم من العلوم ليس جزءاً من هذا العلم فمثلاً تاريخ الرياضة ليس جزءاً منها، وتنفرد الفلسفة من بين العلوم جميعها بأن تاريخها جزء منها وذلك لأن الفلسفة وتاريخ الفلسفة غايتهما واحدة، وهي مشاهدة العقل أثناء إكبابه على التفكير في طبيعته وفي مبدئه وغايته.

والفيلسوف هيجل هو الذي وضع أساس فلسفة تاريخ الفلسفة لأنه هو الذي استكشف الفكرة التي تقوم عليها تلك الفلسفة، وهي أن تاريخ الفلسفة ليس مجموعة الآراء المختلفة والمذاهب المتلونة للمفكرين المختلفي النزعات ولا هو مجرّد اتساع نواحي الفلسفة واكتمال جوانبها الناقصة، وإنما هو العملية التي استبانت بها كليات العقل وأكدت ظهورها وارتسمت في شكل تصورات واضحة معروفة، وقد اعتبر هيجل تاريخ الفلسفة حركة مفردة متصلة معقودة الأوائل بالأواخر.

ولكن هذا الرأي النافذ العميق أضر به ضرراً بليغاً اعتقاد هيجل أن الترتيب التاريخي الذي ظهرت به الكليات في المذاهب الفلسفية التاريخية يلزم أن يكون متفقاً تمام الاتفاق مع الترتيب المنطقي بحسب ما رآه هيجل من منطقه الخاص، فهو يرى أننا إذا صفينا المذاهب الفلسفية من الشوائب العالقة بها تكشفت لنا الفكرة المنطقية في مراتبها المتتابعة وهي الكينونة والصيرورة والوجود الخاص والوجود الفردي والكمية والكيفية إلى آخره، ولكنا إذا تأملنا سير التاريخ وجدناه مزيجاً من الضرورة والنظام والحرية والفوضى ورأينا أن رابطة المنطق قد تظهر في أمهات الحوادث. أما في

التفصيلات المشتبكة فإن المصادفة تلعب دورها ولا سبيل إلى إنكار تأثير الأفراد في التاريخ ومهما نسبنا تأثير الفرد جميعه إلى ظروف عصره وأحوال قوميته فإننا لا نستطيع أن نسلبه حرية إرادته، وقد كان من جراء مغالاة هيجل في اعتقاده أن سير المذاهب الفلسفية لا مفر له من أن يرسف في أغلال الضرورة المنطقية إن أساءت فكرته إلى الحقائق التاريخية المقررة حتى اضطر التفكير في أواخر القرن التاسع عشر أن يثور عليها لمحاولتها أن تلوي الحقائق التاريخية لتتفق معها.

وإنما تسرب الخطأ إلى فكرة هيجل لاعتقاده الخاطىء بأن تقدم الفلسفة قائم في جوهره على الضرورة الفكرية التي بموجبها يؤدي ظهور كلي من الكليات إلى ظهور كلي آخر بحسب الطريقة المنطقية. والواقع أن سير الفلسفة مخالف لذلك من وجوه كثيرة، لأن سير الفلسفة لا يتوقف على نظم التفكير الإنساني وتسلسل كليات المنطق وحدهما، بل يتوقف أيضاً على حاجات القلب وومضات الفكر المفاجئة للأفراد، فتاريخ الفلسفة باعتباره مجموعة كلية للتصورات الجوهرية لنظرات الإنسان للدنيا وحكمه على الحياة هو نتيجة حركات فكرية منوعة تختلف البواعث عليها باختلاف الأزمنة والأمكنة وسائر الملابسات الاجتماعية.

والعامل المنطقي الذي وجه هيجل إليه الأنظار هو ولا ريب عامل هام، وفي عودة مشكلات الفلسفة للظهور من الحين إلى الحين في تاريخ الحركة الفكرية دليل ناهض على وجود تلك الضرورة الكامنة في الذهن التي تستدعي ظهورها، ونفس هذه

المشكلات تتطلب تلك الحلول التي لم يوفق فيها أحد التوفيق التام، ولعلّ في هذا دليلاً على أن العقل لا يمكنه أن يحيد عن مواجهة مشكلات الفلسفة. وقد لوحظ في بعض العصور أن تقدم الفلسفة كان تقدماً منطقياً محضاً، وإنما مصدر خطأ هيجل هو أنه أراد أن يجعل عاملاً واحداً صاحب الحل والعقد في هذا الموضوع، ونحن نخطىء في دورنا إذا أنكرنا على الإطلاق وجود منطق في توالي المذاهب الفلسفية ورأينا في تتبعها مجرد أفكار شخصية خاضعة لأحكام المصادفة، والأصح في تاريخ الفلسفة هو أن مشتملات هذا التاريخ في كليتها يمكن تفسيرها بأن الضرورة الموجودة في المذاهب الفلسفية تؤكد نفسها وتظهر حقيقتها في تفكير الأشخاص مهما كانت ظروفهم الخاصة والملابسات المحدقة بهم وعلى هذه الفكرة قامت محاولات بعض المفكرين تنظيم المذاهب الفلسفية صنوفاً خاصة، وفوق هذا الأساس بنى فكتور كوزان نظريته في المذاهب الأربعة وهي «المثالية» و«الحسيّة» و«الارتيابية» و«الصوفية» وكون أوجست كونت رأيه في المراحل الثلاث، مرحلة الدين ومرحلة ما وراء الطبيعة والمرحلة الوضعية.

ولكن المنطق في سير الفلسفة كثيراً ما ينقطع خيطه، والترتيب التاريخي الذي ظهرت به مسائل فلسفية كثيرة كان ينم على عدم وجود الضرورة المنطقية، والسر في ذلك أن هناك عاملاً قوياً ينبغي أن يحسب حسابه، وهذا العامل الهام تخلقه اتجاهات الحضارة، وذلك لأن الفلسفة تتلقى مشكلاتها من حاجات المجتمع ومطالب الوعي العام وتتأثر في تناولها ومحاولة حلها بهذه الحاجات والمطالب، فالفتوح العظيمة والثورات الاجتماعية الخطيرة

والتغيرات السياسية البعيدة المدى وتطورات الفكر الديني وبداهات الفن وملهمات الشعر كل هذه العوامل تزود الفلسفة بدوافع مستحدثة وتيارات مستجدة وتقضي بإهمال بعض المشكلات ونبذها وتعليق الشأن الكبير بمشكلات أخرى والتبحر في دراستها، وهكذا إلى جانب الاعتماد على العامل المنطقي فإن هناك ضرورة ناشئة من الحضارة واتجاه تيار الثقافة تستدعي حق الوجود لنظم فكرية لولا هذه الضرورة لما تماسكت وارتفع بناؤها الفكري.

وفضلاً عن ذلك فإن الحركة التاريخية في تنوع أشكالها وتجدد أوضاعها مدينة إلى حد كبير للأفراد الممتازين، وهؤلاء الأفراد برغم انغماسهم في أحوال عصورهم وخضوعهم للفكرة العامة المنطقية السائدة في عصرهم التاريخي يضيفون على الدوام من طريق فرديتهم البارزة ونمطهم الأوحدي عاملاً جديداً، وهذا العامل الفردي في تاريخ الفلسفة جدير بالرعاية لأن حاملي اللواء في الحركة الفلسفية كانوا من ذوي الشخصيات الرفيعة المستقلة والطبائع القوية المؤثرة.

وإذا لاحظنا في تاريخ الفلسفة تردد مشكلاتها من الحين إلى الحين وعودة نفس الحلول والمحاولات فإننا معنيون بأن نجد في ذلك الحجة الدامغة على خطورة المشكلات الفلسفية وعلى أن الفلسفة ليست وهماً من أوهام الخيال ولا هي تزجية فراغ ونوع من الترف في التفكير وإنما هي تتناول مشكلات حقة ومسائل جدية لعل المذاهب الفلسفية المتعددة على ما بها من اختلاف وتناقض أوجه مختلفة لمذهب فلسفي واحد في نمو متزايد مطرد هو المذهب

الذي يتضمن حكمة الأجيال المتعاقبة وخلاصة التفكير الإنساني، وتاريخ الفلسفة يرينا كيف صاغت الإنسانية تصورات هذا المذهب وكيف كونت أحكامها على الحياة المجتمعة فيه.

٢١ - بين الفن والفلسفة:

ليس الفن في حاجة قاهرة إلى الفلسفة لأن سبيليهما مختلفان، والغاية التي يتوخيانها ليست واحدة، فالفن غرضه الجمال، والفلسفة غايتها الحق والفنان بطبيعة عمله وموضوع رسالته غير الفيلسوف، بل هو نقيضه إلى حد كبير، والفلسفة قائمة على أصالة المنطق وسداد الفكر ونفاذ البصيرة، والفن أساسه غزارة الشعور وقوة المخيلة، والفلسفة قد تمد أفق الفنان وتوسع مدى معرفته، ولكنها تعريه بالتحليل والتعليل، والإسراف فيهما يهيض خياله ويرين على فنه، فمن مصلحة الفنان ألا ينغمس في الفلسفة كل الانغماس ولا يكثر من المغامرة في تيارها الجارف إبقاء على نقاوة فنه واحتفاظاً ببساطته وليظل مستلهماً وحي مشاعره مستجيباً إلى صوت غرائزه، والفنان يعلم أن قوته الفنية نابعة مما وراء الوعي وهو لهذا في الأغلب يجتوي الفلسفة ويسأم البحوث النظرية الصرفة، ووكده أن يبحث عما يهز مشاعره ويثير خياله، والتجويد الفني الطبيعي المرتجل خير من التجويد المقصود المتكلف، ولست أقول بمقاطعة الفنانين للفلسفة بل إني حريص على أن أجاهد تحت راية خصوم هذه الفكرة لأن تجاهل الفلسفة والتنكر لها يفضي بالفنان إلى الإغراق في العامية وإسفاف الفكر وضيق المضطرب، والإلمام

بمذاهبها عتاد للفنان يعينه في السمو إلى مراقي الفن، ولكن العكوف على الاستقراء الفلسفي والتكثر من النظريات قد يكدر من صفاء الملكة الفنية ويغض من روعة الخيال، وشعر أبي العلاء المعري مثل بارز لما قد يجره طغيان الروح الفلسفية على السليقة الفنية، ولا نزاع كذلك في أن الفيلسوف إلى حد ما فنان، لأن تنسيق مذهب فلسفي وتخطيط بنائه والملاءمة بين نواحيه المختلفة وأطرافه المتشبعة يستلزم مقداراً غير يسير من البراعة الفنية، ولكن قوة التفكير في الفيلسوف بوجه عام أقوى وأرجح من الملكة الفنية، وهذا يجعل بعض آراء الفلاسفة عن الفن مستهدفة للنقد لعدم تأصّل الروح الفنية في طبائعهم، كذلك كتابة الفنانين عن الفن على ما قد تحوي من ملاحظات قيمة وخواطر سرية لا تشفي غلة الباحث لما يعتورها من نقص التحليل وضعف التخريج والاستنباط. وبحث العلاقة بين الفن والفلسفة يعني الفيلسوف أكثر مما يعني الفنان، لأنه داخل في دائرة اختصاصه، فإن كل نظام فلسفي مطالب بتفسير كل حقيقة وأن يتسع لكل مظهر من مظاهر النشاط العقلي. ولعلّ هذا هو السبب في أن كثيراً من الفلاسفة قد أفسحوا للفن مكاناً في فلسفتهم وخصوه بعناية ملحوظة في بحوثهم، وقد جعل ممثلو نهضة الفكر الألماني في أوائل القرن التاسع عشر كل من يطرق هذه البحوث مديناً لهم وضيفاً على موائدهم الحافلة، ولا سيما كانت وهيجل وشوبنهاور، واشتهر في العصر الحديث مذهب كروتشه أبعد فلاسفة إيطاليا المعاصرين شهرة، وقد أثّر مذهبه في الحياة الفكرية برغم ما وجه إليه من نقد.

والفيلسوف يثير السؤال ويصف الشكل، ويروقه أن يتعاون مع

الفنان في استجلاء غوامض الفن والاهتداء إلى أسراره، ومن الاعتبارات التي تجنح الفيلسوف إلى الوقوف على تاريخ الفن أنه في كل عصر من العصور ينعكس التصور السائد للحياة والدنيا في الإنتاجات الفنية، فالفن إذن من بعض الوجوه تعبير جميل عن فلسفة العصر.

ولقد كان بعض الفلاسفة الألمان يرى أن الاستمتاع بالفن رياضة نفسية هامة، وأنه من أقوى وسائل التهذيب ومن أحسن الذرائع إلى التوجيه العلمي والسمو الأخلاقي، وذلك لأن تأمل الجمال يطامن من غلواء الحسّ ويجرده من الخشونة والجفوة ويعلمنا كيف نرقب الأشياء رقابة تأملية هادئة دون أن تغلي نفوسنا حرارة الرغبات، وهذا مما يطلق النفس من أسر المطالب واللبانات ويجعلها قابلة لإدراك القيم السامية، قيم الحق والخيال والجمال.

والمتحضر المثقف لا يكتفي بمشاهدة الحقائق سواء في العالم المادي المنظور أو في عالم الوعي المحجوب، ووفقاً لذلك نشأت من ناحية العلوم الطبيعية ومن ناحية أخرى نشأت مذاهب الأخلاق والسلوك والآراء الدينية ونظريات الفن والجمال، والباعث إليها جميعها هو تلك الضرورة الملحة التي ترغمنا على تفهم الحوادث ودراسة حركات الوعي، وقد تروع الباحث كثرة مذاهب الفلاسفة في الفن والجمال، ويرى في عدم انتهائها إلى نتيجة حاسمة دليلاً على قلة جدواها، ولكن يندر أن يستعرض منكر تلك الفلسفات ولا يقدر ما بها من خواطر مضيئة وأفكار لامعة، وقد لا يخلو من صواب قول ولتر باتر «قيمة فلسفة الفنون كانت في الغالب

في الأفكار الموحية النافذة التي وردت خلالها عرضاً، وليست فلسفة الفن سياحة جميلة في أقطار مطروقة وبلاد مأهولة وإنما هي أشبه برحلة استكشاف يرود فيها الباحثون مجاهل خفية وأقاليم غير معروفة. والتفكير الفلسفي لا يرمي من وراء ذلك إلى تحسين الفن وخلق مقاييس له وإقامة حواجز تحد من حريته وإنما غرضه إجادة التفكير في الإنتاجات الفنية والوقوف على سر الإعجاب بها والإحساس بجمالها، وربما كانت هذه المحاولة النزيهة أنفس نتائجه وأشهى ثمراته. والذي يقبل على الفلسفة وفي حسبانه أنها ستقدم له المفتاح لكل مستغلق من الأمور وتلقنه كلمة السر التي يعلم بها خبيئة كل مجهول لا شك واقع تحت تأثير وهم باذخ سرعان ما تنجلي عنه غشاوتيه ويستفيق من تأثيره عند مواجهتها ومعالجة مشكلاتها.

وقد أصبحت مناطق العلوم بارزة المعالم، والفلسفة تتناول المسائل التي يتركها كل علم، وهذا يضفي على الفلسفة أهمية خاصة وينزلها منزلة سامية ويفرض عليها واجباً خطيراً، وهي تستمد أهميتها من مختلف العلوم وتستورد منها الحقائق المقررة والمعلومات الممحصة لتستعين بها في أبنيتها الفكرية وتكوين نظرياتها، فهي إلى حد ما تعيش عالة على العلوم وإن كانت لها وظيفتها الشاقة المستقلة، وتاريخها أبعد أعراقاً في القدم من تاريخ العلوم وإن لم يكن أقدم من تاريخ الفنون.

واتجاه الفلسفة إلى معالجة المسائل الخاصة بطبيعة الجمال والفن كان باعثه في بعض الأوقات ارتباطها بمسائل ما وراء الطبيعة،

وفي أوقات أخرى ما كان يلاحظ من تأثير الذوق الفني في حياة الفرد وتقدم الحضارة، وقد كثر الالتفات إليها منذ منتصف القرن الثامن عشر، وذلك أن بومجارتن ـ أحد تلامذة الفيلسوف كريستيان ولف ـ لحظ وجود ثغرة في نظام العلوم السائدة ـ فقد كانت جميع العلوم النظرية يتقدمها بحث ضاف عن استعمال العقل في ضروب المعرفة العلمية ـ وكان يطلق على هذا البحث اسم المنطق، ولكن إلى جانب هذه المعرفة السامية القائمة على الفهم والنظر فإن للإنسان ملكة أقل شأناً وأنزل منزلة وهي إدراك حسي، وهذه الملكة هي التي تجتلب الحقائق اللازمة لفرع آخر من فروع العلوم التي قوامها التجربة فمن الواجب إذن المحافظة على الاتساق الفلسفي أن يسبق البحث في هذه العلوم التجريبية فحص محكم دقيق لهذه الملكة. وحاول بومجارتن أن يتعهد هذا العلم ويكفله وينشئه أخاً صغيراً للمنطق، وقد استرشد في ذلك بآراء الفيلسوف ليبنتز لأنه كان يرى أن الجمال هو كمال التصوير الحسي كما أن الحق هو كمال التفكير النظري، على أن هذا العلم الذي حاطه بومجارتن بعنايته لم يقتصر على مسألة الإدراك الحسّي بل أصبح شاملاً لنظرية الجمال والاستمتاع به، ومن ثم اكتسبت كلمة Aesthetics المعنى الذي أصبح يلابسها الآن في الفلسفة.

وأهم ما يشغل الفلاسفة ويستغرق أكثر جهدهم في المسائل المتعلقة بالفنون هو البحث عن حقيقة الجمال سواء في الفن أو الطبيعة والاهتداء إلى تعريف له، والبحث عن الصلة بين الجمال الذي يطالعنا عند مشاهدة صور جميلة أو رؤية بناء أنيق البنيان، أو

منظر طبيعي فاتن الجمال الذي ندركه عند سماعنا منظومة من الشعر الجيد أو قطعة من الموسيقى الشجية، وهل الجمال كامن من الأشياء أو أنه متوقف على شعورنـا إزاءه؟ وليس غرض الفلسفة تمييز معالم الجمال وتعيين مواقعه وإنما غرضها أشمل من ذلك وهو تحليل صفة الجمال ذاته ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، ويرى البعض أن الجمال غير قابل للتحليل وأنه صفة ملائمة للأشياء الجميلة لا يسبر عمقها ولا يدرك مداها، والذي يجعل قيمة لمثل هذا الرأي هو أن بعض الحقائق العلمية أو التاريخية قد تكوّن من التعقيد والغموض بحيث تتشعب فيها الآراء ويطول حولها الجدل، وعندما تتوافر المعلومات تتقارب وجهات النظر ويبطل الخلاف، ولكننا نحار كيف نثبت لإنسان جمال الزهرة أو نقنعه بروعة النجوم، وبرغم ذلك فإننا نعتقد أنه لا بدّ أن يكون هناك فيصل بين الحق والباطل في هذه المسائل.
والفلسفة، لا تكتفي بإرجاع الأمر إلى الذوق وإنما تحاول أن تعلل وتفسر. وهناك عوامل مختلفة تتدخل في تقديرنا للجمال وتأثرنا به مثل الإلفة، وصورة العذراء تحمل طفلها قد لا يكون تأثيرها في نفس البوذي مثلاً معادلاً لتأثيرها في نفس المسيحي، وبعض الصور القديمة تستهوي فريقاً من الناس لقدم موضوعها وتصرم عهدها. وقد يتباين تقدير سكان الشمال حيث تكثر الغيوم والضباب لتوزيع الضوء في ضوء من الصور عن تقدير سكان المناطق الحارة حيث الضوء شديد السطوع والشمس جلواء الطلعة، وقد نفهم مغزى الشعر في لغة غير لغتنا ولكنه لا يؤثر في نفوسنا التأثير البالغ الذي يحدثه الشعر باللغة التي تلقيناها منذ نعومة الأظفار حيث يكون لكل لفظة سحر خاص يلازمها وذكريات تزدحم حولها، ويتفاوت إحساس ساكني

المدن وساكني القرى بالجمال كما يختلف تقدير الجمال، لأننا مثلاً في العصور الحديثة، نستريح إلى رؤية الجبال الشاهقة والأراضي الجرداء المنبسطة لأنها تنسينا أثقال الحياة الراهفة لتعرضهم فيها لضواري الوحوش وفتاك اللصوص ومعاناة آلام السغب والظمأ، وكما يختلف الأشخاص والأمم في تقدير الجمال كذلك تختلف العصور المتتابعة والحضارات المنوّعة.

والبحث عن الجميل يستدعي بحث علاقته بالحق والخير، والفلسفة الحديثة تعتبر الجمال والحق والخير أسمى القيم، وهذا بطبيعة الحال يؤدي إلى بحث الدور الذي تلعبه في الحياة هذه القيم الثلاث، وهل هي صفات فذة لا نستطيع جلاء غامضها ومعرفة مصدرها أو هي صفات لها شأنها وتاريخها؟ وهل هي موجودة بقدر خالق الكون الذي تحدثنا عنه الأديان المختلفة أو هي كما تقول الفلسفة الطبيعية من إنتاجات الطبيعة في تطوراتها المتلاحقة.

وعلم النفس ولو أنه استقل الآن عن الفلسفة ما يزال وثيق العلاقة بها، وبعض المسائل التي يتناولها لا تزال شغل الفلاسفة الشاغل ومن بين هذه المسائل كيفية إنجاز الخلق الفني وإخراجه إلى عالم الموجودات؟ ووصف الحالة التي تطرأ على الفنان أثناء الخلق والإبداع، وهل ترتسم في عقله صورة واضحة تامة لما يحاول خلقه سواء أكان صورة أم قصيدة؟ وهل هو يستسلم وينقاد للانفعال الذي يستحدثه الموضوع الذي يصوره أو الحادثة التي يرويها في الشعر أو النثر أو المنظر الطبيعي الذي يراه؟ وما هو نصيب الفكر ونصيب الإحساس في ذلك؟ وما هو الإلهام؟ وهل هناك أويقات

يمتنع فيها عمل العاطفة ويتجه فيها التفات الفنان إلى تكميل التعبير وصقله على ضوء تجاربه المكتسبة ومعلوماته المدّخرة وما أفادته طرف الفن وخوالد آياته؟

وما هو نوع الخيالات التي تبرق في ذهنه خلال إقباله على عمله؟ وهل هي متشابهة للصور تبتعثها الذاكرة أو هل لها قوة المدركات بالحواس أو هي أشبه بأحلام اليقظة؟ وهل يحس الفنان نفسه منفصلاً عن الصورة التي يرسمها، أو يظن نفسه قد غاب في أثنائها وامتزج كيانه بكيانها؟

والفنان في نوبة اهتياجه وأزمة حماسته تتقاذفه دوافع مختلفة بعضها مشعور به وبعضها لا يتعلق به الوعي، وهذه الدوافع يعمل على استكشافها علم النفس التحليلي، ويبدو طرف منها في الأحلام وعلاقة الفن بالأحلام والأساطير أصبحت الآن من المسائل البارزة في علم النفس الحديث.

وموجز القول أن الفن يسترعي الفلاسفة ويرغمهم على تقديره لمكانته من الحضارة ولأنه حركة هامة من حركات الروح وجهد ممتاز من جهودها، وهو يتطلب الدراسة والبحث من ناحيتين، ناحية الفنان والعوامل المختلفة التي تعمل في نفسه، وذلك لتقدير الدوافع والأفكار المسيطرة عليه والتي توحي إليه في هذه الدراسة تعتمد الفلسفة على علم النفس، وناحية أخرى تبحث الإنتاجات الفنية بذاتها وهي دراسة تتصل بالتاريخ والاجتماع، وفي تلك الناحيتين تعنى الفلسفة بالوقوف على ما يسطره نقاد الفن وما يكتبه الفنانون عن عملهم، وفلسفة الفن يلتقي فيها تفكير الفيلسوف

ومعلومات الناقد الفني وتجربة الفنان، ومهما تكن قيمة هذه الدراسة فهي لا ريب تقيل من عثرات الذوق وتقلل من فوضاه، وتكشف لنا عن بعض أسرار الجمال وتزيدنا عمقاً في الفهم وقدرة على التقدير، وهي لا توجد إلا حيث تزدهر الحضارة ويسمو الفكر.

٢٢ ـ المذهب الجمالي عند شوبنهاور:

يعرض شوبنهاور ـ وهو من تلاميذ كانط ـ موقفه الجمالي في كتابه المسمى «مذهب الفنون الجميلة» حيث نراه يسمو بالقيمة الجمالية ويضعها في أعلى مستوى يمكن أن يرقى إليه الإنسان. ويلاحظ من ناحية أخرى أن فلسفته الجمالية مشتقة من مذهبه الفلسفي العام، الذي يقرر أن العالم إرادة وتمثل، والفنان مثله في هذه الشأن مثل الفيلسوف، إذ أنه يشاركه في عبقريته ومضمونها القدرة على التأمل الميتافيزيقي من خلال صور عقلية، نجد أن الفنان أيضاً يتمثل هذا الوجود الميتافيزيقي من خلال أعماله الفنية. والغاية من الفن عند «شوبنهاور» هي الوصول إلى نوع من الفناء التام أو الغبطة الشاملة التي تتحقق إرادة الفنان عن طريقها، من خلال إبداعه الفني.

وضع «شوبنهاور» الموسيقى في قمة الفنون جميعاً، وهو يرتب الفنون الجميلة بادئاً من فن العمارة فالنحت فالرسم ثم شعر المأساة وينتهي إلى اعتبار الموسيقى أرفع الفنون جميعاً وأسماها، فالعالم في نظره ليس سوى موسيقى تجسدت، بوصفها إرادة نقية تحقق

تمثلها ووجودها في العالم من حيث أن وجود العالم يقوم على الإرادة وتمثل الموجودات.

وهنا نرى كيف يرتبط مفهوم علم الجمال عند «شوبنهاور» بميتافيزيقاه المثالية.

٢٣ ـ تقسيمات الفنون الجميلة:

ـ الجمال والفن:

قبل الحديث عن الميادين الفنية وهي المصدر الأول للنظريات الجمالية يجدر بنا أن نوضح الترابط الأساسي أو العلاقة الموضوعية بين الجمال والفن. فإذا لم يكن الجمال معطية فائقة للحس أي معنى يجاوز الحس ويسمو عليه، وإذا لم يكن أيضا شيئاً محسوساً، أي ظاهرة طبيعية محسوسة فهو أيضاً ليس صورة خالصة أولية، وهو كذلك ليس من صنع العقل، وعلى هذا فإن هذه المواقف الميتافيزيقية والطبيعية والتصورية والعقلية تتفق كلها في أنها تتجه إلى إيجاد أساس عام للحكم الجمالي الذي يحذف فيه العامل الشخصي. والحقيقة أن الجمال «قيمة» ونحن نعرف أن القيم تصدر في أصلها عن العقل ولكنها تتحدد وتتعين حينما تتصل بالواقع. إن الشيء الجميل مثلاً، ليس جميلاً لأنه يتضمن معنى إنه إنساني عقلي عن الجمال فحسب، بل إن الجمال الذي تحكم به على هذا الشيء هو نتيجة للعلاقة الجدلية أي للترابط المتفاعل بين الإنسان والطبيعة، أو بمعنى آخر يقوم الحكم الجمالي كنتيجة لعمل إنساني خلاق يبدأ من معطى طبيعي ويمر خلال نفسية الفنان وأصول صناعته الفنية، هذا العمل الخلاق يتمثل في موضوعات الفن،

فالفن إذن هو ميدان الدراسة الجمالية الأساسية[1]. والفن ليس تقليداً للطبيعة، وعلى هذا فإن مبحث الجمال هو في نفس الوقت فلسفة للفن، وليست هذه الفلسفة من نوع الميتافيزيقا، أي أنها ليست ميتافيزيقا غيبية تبحث عن أصول الشيء الجميل فيما وراء الطبيعة، ولا هي تحاول أن تركب أولياً معايير الشيء الجميل، وكذلك لا تحاول تطبيق هذه المعايير تعسفياً من الخارج على الفن، بل هي تحاول أن تستمد معايير الشيء الجميل من النشاط الفني نفسه أي من آثار الفنانين والكتّاب كما نفعل في الأخلاق تماماً حينما نستخرج معايير السلوك لحياتنا الأخلاقية من أنماط السلوك التي نحياها، ولهذا يجب علينا أن نستعرض سائر ميادين الدراسات الجمالية لكي نصل إلى تحديد هذه المعايير هي طريقة تصنيف الفنون.

ـ تصنيفات الفنون الجميلة:

كيف نصنف الفنون الجميلة؟ هل يمكن تصنيفها على أساس الحواس التي تمارس بها أو على أساس الحركة؟ إن أي أساس من هذه الأسس قد يبدو ناقصاً. وسنرى من التصنيفات التالية كيف يضع الفلاسفة والجماليون تصنيفاتهم للفنون، ولكني سأوضح تصنيف «شوبنهاور» فقط والذي قصدت إليه في عمل كتابنا هذا.

ـ تصنيف شوبنهاور:

يرتب شوبنهاور الفنون مثل ترتيبه للأفكار أو للمثل نفسها،

(١) انظر فلسفة الجمال. د ـ محمد علي أبو ريّان.

على أساس التصورات التي أشرنا إليها سابقاً:

أ ـ ففي الدرجة السفلى نجد فن العمارة وهو مجال أفكار حدسيّة لا تلبث أن تحولها الإرادة عند التنفيذ إلى موضوعات هي صفات المادة: كالثقل والتماسك والمقاومة. وتتراءى لنا الناحية الجمالية بين الثقل والمقاومة، ويعبّر الثقل عن جهد المادة لكي تنفذ إلى الأرض، وأما المقاومة فهي جهد المادة الذي يرفعها فوق الأرض عن طريق الأعمدة والدعامات.. إلخ. فإذن هناك عملية دفع وجذب بين الثقل والمقاومة. ويتكشف الجمال في فن العمارة في هذه العملية أو في هذه الحركة القائمة على الصراع بين الطرفين.

ب ـ ثم يلي ذلك الفنون التشكيلية وهي: النحت والرسم. أما النحت فإنه يكشف عن البنية الحركية للصورة الإنسانية، ومن هنا نفسّر إيثار شوبنهاور للتماثيل العارية حيث ترتبط رشاقة الحركة بالجمال. أما الرسم فموضوعه الخلق أو الطباع خصوصاً في الرسم التاريخي.

جـ ـ ثم الشعر وهو يتجه إلى حدس الأفكار، ولكن عن طريق التصورات المعبّر عنها بألفاظ. ومن الشعر ما هو غنائي وهو يعبّر عن سكينة النفس وهدوئها الدائم غير المتذبذب الذي يغشى نفسية الشاعر حينما يتأمل الطبيعة وذلك على عكس اضطراب إرادته المريضة الفارغة دائماً.

أما التراجيديا وهي النوع الثاني من الشعر ـ وتُعد أسمى أنواعه ـ فهي تكشف لنا عن الجانب المفزع من حياتنا حينما

تتعرض في مواقفها التمثيلية لذلك الصراع المفزع المخيف بين إرادتنا وبين ذواتنا أو صراع الإرادة مع نفسها أو مع القدر أو القوى الكونية التي لا تقوى على مغالبتها.

د ـ وأخيراً نجد الموسيقى خارج هذه الفنون جميعاً فهي مستقلة تماماً عن عالم الظواهر، وتعبّر عن صدق الصور وماهية العالم من وراء الأفكار والإرادة نفسها، وهي أيضاً لغة كلية تعبّر عن العواطف في أصالتها ونقاوتها كالفرح في ذاته والألم في ذاته.. وهي تعبر عن هاتين العاطفتين بعد أن تفصل عنهما حوافزهما.

وقد أضاف ليسنج Lessing فكرتي الزمان والمكان كصورتين أوليتين للحساسية إلى تصنيف شوبنهاور: فقد ميّز بين الفن التشكيلي المكاني الثابت، والفن الشعري الزماني الحركي.

فهرس المراجع

١ ـ الجمهورية، لأفلاطون.

٢ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، لراسل.

٣ ـ محاورة أفلاطون «ثيانيتوس».

٤ ـ الميتافيزيقا والأخلاق.

٥ ـ حياة الفلاسفة العظام «ديوجينيس اللايرسي ٢٢».

٦ ـ محاورة الدفاع، لأفلاطون.

٧ ـ سكستوس إمبيريقوس «ضدّ المناطقة».

٨ ـ قصة الفلسفة، وِلْ دْيورَانت.

٩ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم.

١٠ ـ بين الفلسفة والأدب، علي أدهم.

١١ ـ فلسفة الجمال، د. محمد علي أبو الريان.

فهرس المحتويات

مقدمة: تعريف الفلسفة ٣
فروع الفلسفة اليونانية ٢١
الترتيب التاريخي لظهور أقسام الفلسفة ٣٤
شوبنهاور: العصر والرجل ٥٨
العالم كفكرة ٦٩
العالم كإرادة ٧٢
فلسفة الحياة ٩٦
حياته ومصنفاته ١٢٠
موازنة بين أبي العلاء وشوبنهاور ١٢٩
شوبنهاور والتاريخ ١٥٤
شوبنهاور وفلسفة التاريخ ١٦٠
أبو العلاء وفلسفة التاريخ ١٦٤
فكرة التقدّم ١٨٠
فلسفة تاريخ الفلسفة ١٩١
بين الفن والفلسفة ٢٠٢
المذهب الجمالي عند شوبنهاور ٢١٠